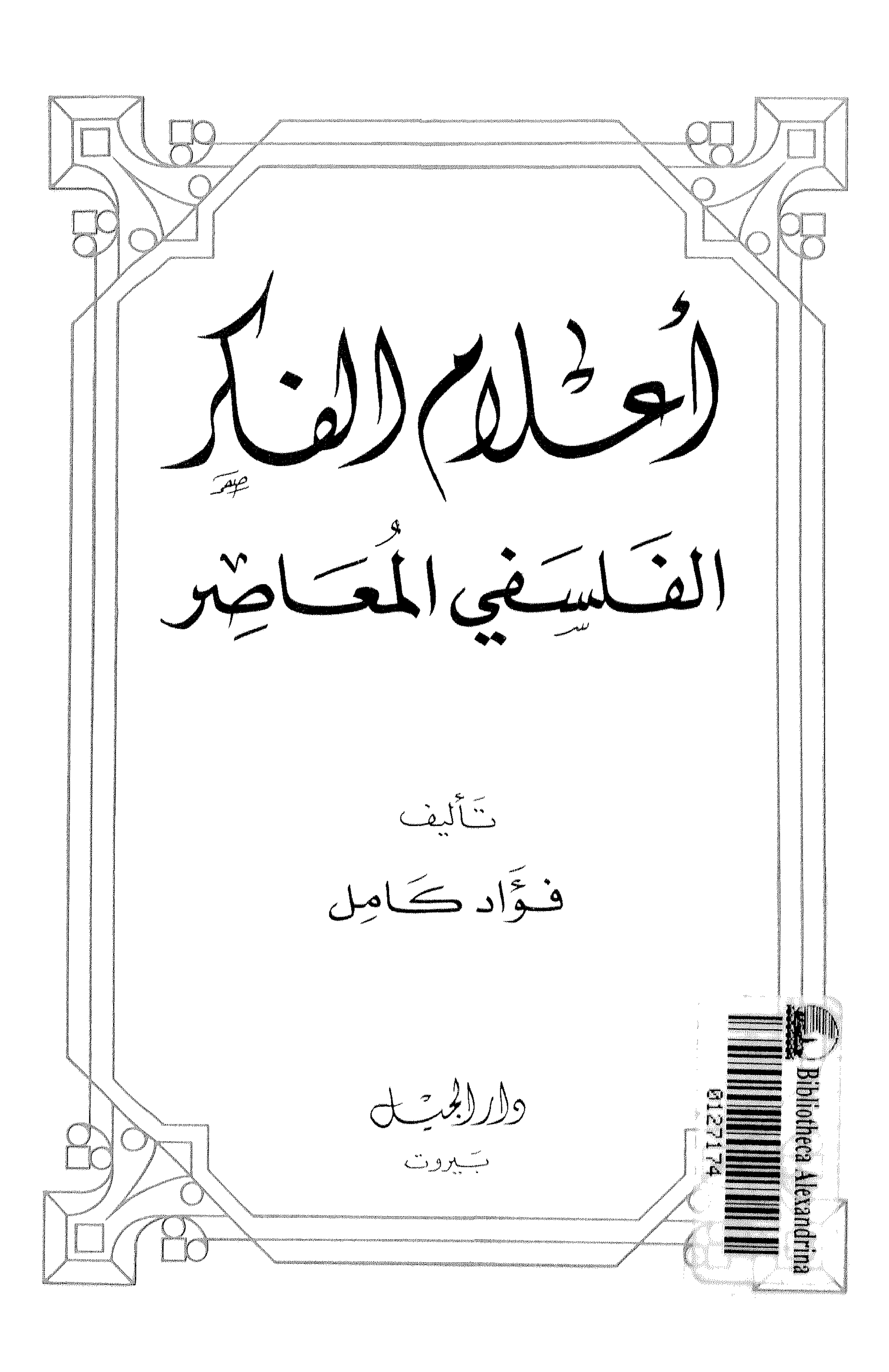


أعلام الفكر الفلسفي المعاصر

تأليف

فؤاد كامل

دار الجيل

بيروت



أعلام الفكر

الفلسفي المعاصر



أعلام الفكر الفلسفي المعاصر

تأليف

فؤاد كامل

دار الجيل

بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

تمهيد

من حق القارىء الكريم عليّ أن يعرف بضعة أمور قبل أن أمضي في هذا الكتاب . فلا بد أن يعرف بادىء ذي بدء : ماذا أعني بهذا العنوان الذي وضعته له . وقد تتبادر إلى ذهنه أسئلة بمجرد النظر إلى العنوان ، ولهذا كان لا بد من هذا التمهيد لتحديد الغاية والمنهج ، وتوضيح مفهومنا للفكر المعاصر ، وعرض خطتنا في العمل ، وأسلوبنا في التناول ، والمدارس التي سنتصدى لها ، والمفكرين الذين يمثلون هذه المدارس ، ممن سنتعرض لهم في هذه الصفحات .

ولنبدأ بعنوان الكتاب ، وبالذات بالكلمة الأخيرة من هذا العنوان وهي صفة المعاصرة. ونُطَمْئِن القارىء منذ البداية بأننا لن نتعرض في هذه المقدمة التمهيدية لمشكلة « الأصالة والمعاصرة » التي أثيرت في الآونة الأخيرة ، وإنما أحاول هنا تحديد الفترة التي سأتناول اعلامها بالعرض . وليس بخافٍ على أحد أن « المعاصرة » كلمةٌ مشتقة من عصر. وكلمة « عصر » وردت في « لسان العرب » على هذا النحو: « عصر الرجل هم عصبته ورهطه » (وعصبتهُ معناها عشيرته) ، ويقال : « تولّى عصرك ، أي رهطك وعشيرتك » « فالمعاصرة » إذن هي أن يعيش المرءُ في فترة واحدة بعينها مع أناس آخرين ، أو هي انتماء فردٍ مع غيره من أفراد لوقتٍ محددٌ بعينه .

فإذا أردنا أن نحدد بداية الفترة التي نصفُها بالمعاصرة والتي يتناولُها هذا البحث ، ذلك أن نهايتها معروفةٌ بالطبع وليست في حاجة إلى تحديد ، لأنها يومنا

الحاضر بغير شك ــ نقول إذا أردنا تحديد بداية هذه الفترة فلا مناص من أن نقع في شيء من التعسف . ذلك لأن تيار الزمان المتدفق يتأبى على التوقف ــ وخاصةً في مجال ِ الفكر . بحيث يمكن أن نقول إن هذه اللحظة أو تلك من لحظاته بدأت الفترة المعاصرة . وثمة وحدة في سير التاريخ الانساني ، وهناك علاقة وثيقة بين السابق واللاحق ، والمفكرون الذين يعاصروننا متأثرون بتيارات الفلسفة الحديثة بوجه عام . فكيف « نميِّز» بين « الحديث » و « المعاصر» ؟

هناك طريقتان للتمييز ، وكلٌّ منهما لا تخلو من تعسف ، أما الطريقةُ الأولى فهي تحديدُ البداية بأحداث كبرى كانت لها من النتائج ما ترك أثره على الناس وبالتالي على طريقة تفكيرهم ، والطريقة الثانية هي اللجوء إلى سمات مشتركة أخذت في الظهور بين طائفة من المفكرين الذين تختلف مذاهبهم ومشاربهم ، على الرغم من وجود هذا السمات المشتركة ، وبالتالي يكون تجمُّعُهم الواحد تحت تلك السمات هو ما يميزهم عن العصر السابق عليهم . والمهم أن المفكرين في أي عصر من العصور يواجهون مجموعة من المشكلات ، فإذا تغيرتْ هذه المشكلات أو وُضِعت على نحو جديد ، أو نُظر إليها من منظور آخر ، كنا إزاء عصر جديد من عصور الفكر (!) وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن ما يصح تسميته بالعصر الحديث هو تلك الفترة التي بدأت بالنهضة الأوروبية وامتدت إلى أوائل القرن الماضي ــ القرن التاسع عشر ، أو إلى منتصفه على أكثر تقدير . والفترة المعاصرة في رأينا تبدأ من منتصف القرن الماضي ، إذ بدا هذا التاريخ منعطفاً لتيارات جديدة كان معظمُها ردَّ فعل على فلسفة هيجل المثالية ، ونحن نعلم أن هيجل توفي عام ١٨٣٠ ، والبداية المتعسِّفة التي اخترناها لا تبعدُ عن هذا التاريخ إلا بعشرين عاما تبلورت فيها بعض تلك التياراتُ الجديدة .

نقطة أخرى نريدُ تحديدَها وهي أنني عندما أتحدث عن الفكر المعاصر فانما أعني الفكر « الفلسفي » المعاصر ، ذلك أن كلمة « فكر» كلمةٌ واسعة تشمل كثيراً من المجالات : فقد تشمل الآداب والفنون والعلوم فكلُّها « فكر» وكلُّها يمكن أن تؤثر على ثقافة الانسان المعاصر ، وإنما اقتصرتُ على « الفكر الفلسفي »

لأنه مجالٌ تخصصي ، وهذا الحصر واجب وتفرضه الطاقة الانسانية المحدودة القاصرة .. وأنى لإنسان أن يُلمّ بالفكر المعاصر في كل مجالاته وفروعه في عمره المحدود ، وأجله القصير! والاقتصار على مجال الفلسفة يترتب عليه تحديدٌ آخر للمجال ، وأعني به أن يكون المقصود بأعلام الفكر المعاصر هو «فلاسفة الغرب المعاصرون» ، إذ لا يوجد للأسف فلاسفة شرقيون يمكن للمرء أن يقول عنهم إنهم أضافوا إضافات بارزة في تيار الفكر الانساني المعاصر. ولهذا كان من الواجب أن يكون عنوانُ هذه السلسلة «أعلام الفكر الفلسفي الغربي المعاصر» ، وما اختصارُها إلا على سبيل التبسيط والتجميل.

بقيت كلمةٌ تتعلق بالعنوان وهي ما الذي نعنيه بكلمة «أعلام» ، وهل هناك من سبيل إلى وضع الفلاسفة في مراتب تبدأ من القمة بالأعلام ، وتنتهي عن القاع بالأقزام ؟ ليس من شك أن لكل عصر قممه من الفلاسفة ، الذين يتسنمون ذرى الفكر بإسهاماتهم وإضافاتهم الجديدة ، وتساؤلاتهم ورؤاهم الخصبة التي تعد معالم على الطريق إلى وعي الانسان بنفسه ، وهؤلاء هم الذين نسميهم الأعلام. وكما تلوح القممُ الشامخة في التراث الفلسفي القديم: أفلاطون وأرسطو وأغسطين وكانت وهيجل وغيرهم من الفلاسفة العظام ، هناك أيضا تراثٌ فلسفي معاصر يضم فلاسفةً كبار من أمثال رسل وهوسرل وبرجسون وهيدجر.

وفي هذا التمهيد لا بد من الحديث عن الهدف والمنهج ..

اما عن الهدف ، فنقول بدايةً إن هذا الكتاب موجّهٌ إلى غير المتخصصين ، ذلك أن فئة المتخصصين ليسوا في حاجة إلى الاذاعة في مجال تخصصهم ، وعندهم من المراجع عن هذا الموضوع عددٌ لا حصر له ، قد يكونون في حاجة إلى الاستماع إلى البرنامج الثاني في تخصصات أخرى على سبيل الهواية أو التثقيف ، وإذا استمع إلى أحاديث تُلقى في مجال الفلسفة ، فإنما يكون ذلك بقصد نقدها ؛ على كل حال هذا التوجه إلى غير المتخصصين يفرض على هذه السلسلة طابعاً معيناً ، وروحاً خاصة.

والهدف الأول من هذا الكتاب هو إعانةُ القارىء الكريم على «التفلسف»، ولهذا الغرض تكون معرفتُه بالتراث الفلسفي واجبةً بعامة، وبالتراث الفلسفي المعاصر بوجه خاص، حتى يكون أقدرَ على أن يعيشَ عصره. ذلك أننا نعيش في هذا العصر على حافة ثورة في الفكر مشابهة للثورة التي حَدَثَتْ عندما انتقل الانسان من العالم القديم الذي عُرف بعدم وثوقه في تصورات اللامتناهي والزمان والمادة، إلى العالم الحديث وما عُرِف عنه من وعي باللامتناهي وبالزمان وبإمكان معرفة المادة، وربما كانت هذه الثورة أعظم من أي ثورةٍ أخرى حدثت في الفكر.

والهدف الثاني هو إقامةُ الجسور بيننا وبين العالم الخارجي، وقد كان هذا الهدفُ دائما من أهداف الحضارات الحية، وما زال هدفا من أهداف تراثنا العميقة أن نتفاعل مع العالم الخارجي، وأن ندير دَفّةَ الحوار بيننا وبينه، وإذا كان من المتعذر إقامةُ الجسور من الناحية السياسية، فإن من الممكن دائما مدّها من الناحية الروحية. والانسان أحوج ما يكون إلى الاهتمام بكل ما يقرّبُ بين الأمم ويساعدها على التفاهم المتبادل.

نريد أن نجعل من التراث الفلسفي الانساني تراثنا ومِلْكاً لنا، فليست الفلسفةُ نشاطا مقصورا على الأساتذة فحسب، أو على المتخصصين وحدهم، وإنما ينبغي أن تكون شغلَ الانسانِ في كل الظروف والأحوال والملابسات، ولا ينبغي أن تحلّق وحدها في سماء التجريد، بل ينبغي أن تفتح ذراعيها وأبوابها لمشاركة الناس أجمعين. ونحب أن نقول إن العصرَ الذي نعيشُ فيه يُعَدُّ من أخصب العصور الفلسفية وأغناها كما تشهد بذلك المنزلةُ الهائلةُ التي تشغلُها الدراساتُ الفلسفية في معظمِ جامعات العالم. والعالمُ يتجه إلى الفكر والتفلسف والتأمل في الوقت الذي يتجه فيه إلى التصنيع والميكنة، ومعركة الشعوب مع الحياة لا يحكمُها التقدمُ التكنولوجي فحسب، بل مدارُها دائما هو الانسان الذي لا بد من أن يعملَ عملا متصلا على صيقل وعيه وتشكيله تشكيلا منهجيا سليما عن طريق الاستزادة من الدراسات الانسانية بجميع فروعها. وكما تتسم الفلسفةُ المعاصرةُ

بالخصوبة، فإنها تتصف بالتعدد والتنوع، وبالتشتت والانقسام، كما تخلو من المذاهب الفلسفية الضخمة التي ميّزت العصرَ السابق عليها، فهي أميلُ إلى التحليل، وإلى العزوف عن التصميمات الواسعة، والنظريات الشاملة، وهي أكثرُ شعوراً بما في الواقع من تعقيد، وبما للمبادىء من تعدد، وبما يحيط الحقيقة من التباس. بل لا نعدو الحق إنْ قلنا إن الحقيقة لم تعد واحدة لا تنقسم، بل هناك حقائق مختلفة باختلاف الموضوعات التي نبحثها، وهكذا حل محلّ إدعاء المطلق تواضعُ الاحتمال، ولهذا نستطيعُ أن نقولَ بحق إنه لا مذهبية ولا دجماطيقية في الفكر المعاصر.

ولعل من أبرز السمات المميّزة للفكر الغربي المعاصر هو الاهتمام بمشكلة الوعي الانساني وانعكاس هذا الوعي على نفسه، وكانت النهضةُ العلميةُ السابقةُ على هذا العصر قد هبطت بالانسان عامة إلى مستوى الموضوع، فجاء عصرُنا الحالي ليجعلَ من الانسان إشكالا مستمرا بالنسبة إلى نفسه، كما يقول ماكس شللر. وصَاحَبَ هذا الاهتمام بالوعي اهتمامٌ بالعيني والملموس، بدلا من الايغال في عملية التجريد، والاغراق في المثالية المطلقة، وهكذا نجد اتجاها إلى الواقعية عند معظم فلاسفة هذا العصر. واهتماما بالانسان المُفْرد الفرد، فكأننا نعود إلى سُقراط وشعاره «إعرف نفسك». هذا بالطبع إلى جانب السِمة الرئيسية الأخرى ألا وهي الارتباطُ الوثيقُ بالعلم والتأثرُ بنتائجه، واصطناعُ المنهج العلمي للوصول لا إلى اليقين، ولكن إلى أعلى درجة من الدقة. وهذا «رسل» يقيم فلسفته الواحدية المحايدة على أساس من النظرية الذرية، والنظرية النسبية في الفزياء المعاصرة. كما خلق هذا الارتباط مشاكل فلسفيةً جديدة، منها على سبيل المثال، مشكلة هل الطاقة هي أساس الوجود؟

وظهورُ هذه السمات المميزة الجديدة في الفكر الفلسفي هو الذي دفعنا إلى القول بوجود انعطافة جديدة للفكر ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، ففي هذه الفترة تزايدَ وعيُ الانسان بنفسه وشَعَرَ الناسُ بأنهم يعيشون نهاية مرحلة، وجعلوا يتساءلون: هل ما زالت الفلسفةُ ممكنة؟ وأخذت الفلسفةُ تفحصُ كلَّ

شيء ، وتسأل كلّ شيء بُغية النفاذ إلى أعمق المنابع ، والتخلص من كلّ القيود والعوائق لكي تحقق رؤيتها وبصيرتها للتغلغل في أعماق الوجود الواقعي ، في عالم طرأ عليه تغيرٌ جوهريٌ نتيجةً لتقدم التكنولوجيا المذهل ، وتطور العلوم العملية أو التطبيقية التي تهدفُ أساساً إلى تغيير العالم .

ومن حسنات الفلسفة المعاصرة أنها لم تقف بمعزلٍ عن كلّ هذه التطورات الأساسية في عالَمنا الحديث ، بل حاولت الفهمَ والمشاركة والتفسير ، وحين يقول برتراند رسل : « إن الفلاسفة نتائج « وأسبابٌ هي في آن معا ، هم نتائجُ للظروف الاجتماعية ، ولما يسود عصورَهم من سياسيةٍ ونظمٍ سياسية ، وهم كذلك أسباب — إن أسعفهم الحظ — لما يسودُ العصورَ التالية من عقائد تشكّل السياسةَ والنظمَ الاجتماعية » ، حين يقول « رسل » هذا القول فإنه لا يصدق على أي عصر صدقه على عصرنا الحاضر .

نصل الآن إلى الحديث عن المنهج الذي نتبعه في هذه السلسلة . فتواجهنا في بداية الأمر مشكلةُ تقسيم الفلاسفة إلى مدارس . وهذا التقسيم يعدُّ مشكلةً لتداخل هذه المدارس وتشابكها . بالاضافة إلى الاختلاف الشديد بين مؤرخي الفلسفة حول هذا التقسيم . وينبغي أن نقول منذ البداية إن التقسيمات جميعا لا تخلو من تعسف وقصور . ومهما يكن من أمر فإن التقسيم الذي انتهينا إليه لا يخلو من هاتين الآفتين ، ونعترف بادىء ذي بدء أنه ليس تقسيما مانعاً جامعاً كما يقول المناطقة ، وكذلك لن نَعْرض لكلّ ممثلي المدارس المعاصرة ، وإنما سوف ننتقي أبرزهم .

وإليكم هذا التقسيم :

أولا : المدرسةُ التحليلية ويمثلها رسل ومور Moore ؛

ثانيا : الواقعية الجديدة ويمثلها وايتهد وصمويل الكسندر ؛

ثالثا : الوضعية المنطقية ورائدها فتجنشتاين وحلقة فيينا ؛ وبوبر Poper ؛

رابعا : البرجماتية : ويمثلها بيرس ووليم جيمس ؛

خامسا : المدرسة الحيوية ويمثلها برجسون واشبنجلر وأورتيجا ــ إي ــ جاست ؛
سادسا : المدرسة الظاهرية : ويمثلها هوسرل ؛
سابعا : المدرسة الوجودية ويمثلها كيركجور ونيتشه وهيدجر وليرز وسارتر ومارسل ؛
ثامنا : المثالية الجديدة ويمثلها كروتشه وكولينجوود وسانتيانا .

(*) استبعدنا مدرسة البنائية لأنها أقرب إلى الانتروبولوجيا والنقد الأدبي منها إلى الفلسفة .

وفي هذه السلسلة من الأحاديث لن يكون التركيزُ على المدارس وإنما سيكون التركيزُ على الفلاسفة الأفراد ، ذلك أن كثيرا من هؤلاء الفلاسفة ، يمكن أن يندرج تحت أكثر من مدرسة ، بالاضافة إلى أن فلاسفة المدرسة الواحدة قد يختلفون فيما بينهم إلى درجة التناقض . ومن ثمّ كان التركيزُ على فردية الفيلسوف واجباً ، وإبراز الطابع الفردي الذي يتسم به كلٌّ منهم ، وإظهار شخصياتهم من حيث هم مفكرون على أوضح نحو ممكن .

ولن يكونَ العرض نقديا ، وإنما سوف نلتزم بالموضوعية جُهْد الوُسْع ، حتى نحتفظ للمستمع بحريته في متابعة ما يناسبه من أفكار ومذاهب ، فلن نتحيز لهذا المذهب أو ذاك ، ولن نتعصب لفيلسوف على آخر .

ونود أن نسوق هذا التحفظ ، وهو أن قراءة أعمال الفلاسفة وآرائهم لن يُغني عن قراءة الفيلسوف نفسه ، كل ما في الأمر أنني أحاولُ تزويد المستمع الكريم بمعلومات تقوم من فلسفة الفيلسوف مقام الخلفية من الصورة ، أو قد تكون تمهيداً أولياً لقراءة مؤلفاته . ومن الطبيعيّ ونحن نتوجه بهذه السلسلة إلى غير المتخصصين أن نتجنب على قدر الامكان المشكلات الفلسفية التي تكون على درجة عالية من الاحتراف .

وفي مثل هذا البحث التمهيدي لا مفر من التعرض لعدة أسئلة عن شرعية التأمل الفلسفي ، وإلى أي حد يمكن الخوض فيه ، وكيف السبيل إلى تعيين حدوده ، وتحديد معالمه ، فالفلسفة إذ تعود على نفسها بالسؤال لا تؤخذ على أنها قضيةٌ مسلّمة ، فهي نفسها قد أصبحت إشكالية . فما الفلسفة ؟ وما قمتها ؟

يقول يسيرز ردا على هذين السؤالين : هاتان مسألتان اشتد حولهما الجدل ، فقد يتوقع المرء من الفلسفة أن تتمخض عن كشوفٍ خارقة ، أو قد يَعُدُّها في غير مبالاة تفكيرا يدورُ في الفراغ ، أو ربما نظر إليها في إجلال باعتبارها محاولةً حافلةً بالمعنى يبذلها رجالٌ مصطفون ، أو قد يزدريها بوصفها تأملاتٍ سطحيةً تراودُ جماعةً من الحالمين ، وربما اتخذ منها موقفا يراها فيه الشغلَ الشاغل للناسِ أجمعين . ولهذا ينبغي أن تكون أساسا بسيطة واضحة ، أو قد يظنها صعبةً بما يتجاوزُ كلَّ أملٍ في التبسيط . والحق أن ما يسمى باسم الفلسفة يقدم لنا من الأمثلة ما يؤيد هذه الأحكام المتضاربة جميعاً . (انتهى كلام يسيرز)

والشيء المؤكد الوحيد الذي نستطيع أن نقوله عن الفلسفة هو أنها « **طريق** » يمتد خلفنا ، وسيمتد أمامنا أو بعدنا إلى ما شاء الله ، ونحن في هذه اللحظة التي نتساءل فيها عن ماهية الفلسفة وقيمتها نعيش في حاضر ينبغي علينا فيه أن « نستمر» سائرين في هذا الطريق نفسه بفعل للتفلسف لا سبيل إلى للتغاضي عنه أو تجاهله إذا أردنا أن نُثْبتَ هُويتنا ، ونحقق وجودنا ، ونشارك في حلِّ اللغز الذي يعترض الوعي الانساني حين يضع نفس السؤال الذي وضعه من قبله عشرات الفلاسفة ، ألا وهو مصير الانسان .

إن الهدف الأكبر الذي نجده مشتركا بين معظم الفلاسفة هو بعث الروح بعثا جديدا عن طريق المعرفة ، وبفعل التفلسف نفسه ؛ ومن ثَمّ كانت الفلسفة وسيلتهم إلى الخلاص . والفيلسوف الحق لا يَقْنَع بأن يفهم العالم فحسب ، ولكنه يود أيضا أن يغيِّر هذا العالم ويُصْلِحَه ، وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والفلسفة تهتم أساسا بمصيرنا والغاية من وجودنا .

وربما كانت قيمة الفلسفة الرئيسية مستمدةً من عظمة الموضوعات التي نتأمل فيها ، ومن تحررها من الأغراض الضيقة والشخصية الناجمة عن هذا التأمل . ويقول « رسل » في هذا الصدد . إننا إذا لم نوسِّع من اهتماماتنا بحيث تنتظم العالم الخارجي كله فسنبقى مثل حامية محاصرة في قلعة ، تعلم أن العدو يمنعها من

الفرار، وأنه لا مفر من التسليم. وفي مثل هذه الحياة لا سلام، بل كفاح مستمر بين إلحاح الرغبة وعجز الارادة. ولا بد أن ننجو من هذا السجن ومن هذا الكفاح، إذا شئنا لحياتنا أن تكون عظيمةً وحرّة، على نحو أو آخر.

« وإحدى وسائل النجاة تكون بالتأمل الفلسفي. والتأمل الفلسفي في أوسع مجالاته ـــ لا يقسّم الكون إلى معسكرين متعادين: أصدقاء وأعداء، مصادق ومعادي: طيب وشرير .. بل ينظر إلى الكل دون تحيز.

« وخلاصة مناقشتنا لقيمة الفلسفة هي أن الفلسفة، ينبغي أن تُدْرس، لا من أجل الحصول على إجابات نهائية للمسائل التي تهتم بها، إذ لا تُعْرف في الغالب ـــ إجابات نهائيةٌ صحيحة لها ـــ ولكن تُدْرس من أجل هذه المسائل نفسها، لأن هذه المسائل توسّع من أفق تصوّرنا لما هو ممكن، وتُغني خيالنا العقلي، وتقلل من التوكيد الدجماطيقي الذي يُغْلِقُ السبيل أمام العقل في التأمل، وقبل كل شيء، نحن ندرس الفلسفة لأنه من خلال عظمةِ الكون الذي تتأمله الفلسفة، يصير العقلُ هو نفسه عظيما، ويصبح قادرا على بلوغ ذلك الاتحاد مع الكون، الذي هو أسمى خير ننشده ».

فإذا استطعنا أن نثير في النفوس الرغبة في السؤال، والحماسة إلى المعرفة، والنظر إلى الأمور في غير تحييز أو تعصب، وأصغينا إلى آراء الآخرين المعارضة لنا في احترام وتسامح، فإننا نكون بذلك قد حققنا الغاية التي نصبو إليها بهذه السلسلة من الأحاديث.



١ ـــ المدرسة التحليلية
برتراند رسل
جورج إدوارد مور



برتراند رسل
(١)

« برتراند رسل » هو شيخ الفلاسفة المعاصرين بلا منازع . آتاه الله بسطةً في العمر والفكر ، إذ امتد عمره قرنا من الزمان لا ينقص سوى عامين ، وانبسط فكره الخصب ليشمل مجالات شتى من المعرفة ، بل نستطيع أن نقول مطمئنين إنه لم يترك ميدانا أو مشكلة من مشكلات حياتنا المعاصرة إلا وأدلى فيهما بدلو، أو أسهم فيهما بحلٍّ مُبْتكر أو رأي شائق . واهتماماته الرحبة تبدأ بالرياضة وتمر بالمنطق والفلسفة ونتائج العلوم الفزيائية والفلكية وتنتهي بعلم النفس والاجتماع والتربية والسياسة .

ولد رسل عام ١٨٧٢ وتوفي عام ١٩٧٠ ، وهو يتحدر عن أسرة أرستقراطية من ناحية أبيه وأمه على السواء . فأبوه فايكونت Vicount هو « الفيكونت آمبرلي » الذي كان الابن الأكبر للسياسي الشهير لورد « جون رسل » ، وأمه ابنة « اللورد ستانلي » ، وكان أبوه في العماد الفيلسوف الانجليزي الكبير « جون ستيوارت مل » .

وقبل أن يبلغ الرابعة من عمره ، كان قد فقد أباه وأمه ، فكفلته جدته لأمه « ليدي رسل » ، وكانت اسكتلندية الأصل ، تعتنق المذهب الكنسي المشيخي ، كما كانت ليبرالية في معتقداتها السياسية والدينية ، وغاية في الصرامة في كل ما يتعلق بالأخلاق .

وتلقى رسل في طفولته وصباه تعليماً خاصاً كما تقضي بذلك تقاليد الطبقة الارستقراطية في انجلترا . وفي عام ١٨٩٠ تلقى منحة لدراسة الرياضيات في كلية ترينتي Trinity بجامعة كمبردج . وظهر تفوقه في هذا الميدان فكان السابع من طلاب الامتياز في دفعته عام ١٨٩٣ .. ولكنه لم يلبث أن تحوّل عن الرياضيات إلى الفلسفة ، وحصل على مرتبة الشرف الأولى من الجزء الثاني من العلوم الأخلاقية في إجازة الترايبوس Tribus عام ١٨٩٤ . ونشر بعد ذلك بعامين أول بحث له وكان «عن الديمقراطية الاجتماعية الألمانية» . وانضم زميلا بكلية ترينيتي من عام ١٨٩٥ إلى عام ١٩٠١ ، ومحاضراً في الفلسفة من عام ١٩٠١ إلى عام ١٩١٦ . وقد ورث عن جَدّه لورد جون رسل الذي رأس الوزارة الانجليزية ثلاث مرات ، والذي قدّم أول لائحة لاصلاح البرلمان الانجليزي في ١٨٣٢ — ورث عنه اهتمامه بالسياسة ، فتقدّم في عام ١٩٠٧ للانتخاب الفرعي في ويمبلدون مرشَّحاً عن الاتحاد القومي لجمعيات النساء المطالبة بحق الانتخاب ، ولكنه أخفق في هذه المحاولة . ولما نشبت الحرب العالمية الأولى جاهد للدعوة إلى السلام ، ففصلته كلية ترينيتي عام ١٩١٦ بعد محاكمة قضت عليه بالفصل والغرامة لأنه أصدر كتيبا وصف فيه حالة معارضٍ للحرب يقظ الضمير . وفي هذه الفترة كلها كان منشغلا بكتابه عن المنطق الرياضي . وفي عام ١٩١٨ حوكم للمرة الثانية بتهمة التشهير بالحكومة البريطانية والجيش الأمريكي ، فأرسل إلى السجن لمدة ستة شهور ألف فيها كتابه : «مدخل إلى الفلسفة الرياضية» وشرع في تأليف كتابه : «تحليل العقل» .

وفي الأعوام التي أعقبت الحرب العالمية الأولى عمل أستاذاً زائراً بجامعة بكين من ١٩٢٠ إلى ١٩٢١ ، وقام بزيارة لروسيا ، فانجابت عن عينيه الغشاوة بالنسبة لنتائج الثورة الروسية التي كان قد رضي عنها في بادىء الأمر ، ولكنه ظل على تأثره الشديد بحضارة الصين القديمة . وفي عام ١٩١٩ أعادته كلية ترينيتي إلى وظيفته و ولكنه قدّم استقالته قبل أن يباشر عمله . ورشحه حزب العمال البريطاني مرتين عامي ١٩٢٢ و١٩٢٣ عن دائرة شلسي ، ولكنه باء بالفشل .

وفي عام ١٩٢٤ بدأت رحلاته إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث ألقى محاضرات في جامعة هارفارد. وفي عام ١٩٢٧ أسس بالتعاون مع زوجته الثانية «دورا بلاك» التي أنجب منها طفلين ــ مدرسة تقدمية في «بيكون هيل» بالقرب من بيترسفيلد، وهناك وضع نظرياته في التربية موضع التنفيذ، وتسببت آراؤه التربوية والأخلاقية في فصله من عمله أستاذا لكرسي الفلسفة في سيتي كولدج في نيويورك. وكان قد حصل على مناصب الأستاذية في جامعتي شيكاجو وكاليفورنيا، ولكن حدث في عام ١٩٤٠ ــ نتيجة للتعصب الديني والاجتماعي ــ أن أعلنت كلية «نيويورك سيتي» أنه ليس جديرا بعمله فيها، فعيِّن محاضرا في مؤسسة بارنز في فيلادلفيا التي كان قد طرد منها عام ١٩٤٣ في ظروف هيأت رفع أمره إلى القضاء، فقضى له بتعويض عن ذلك الطرد الجائر. وفي عام ١٩٤٤ عاد إلى انجلترا، وكان قد أعيد انتخابه زميلا في كلية ترينيتي.

وظل فترة من الزمن بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية محبذا لاستخدام القنبلة الذرية حتى تكون رادعاً للاتحاد السوفيتي، ولكنه أصبح فيما بعد في طليعة الدعاة في الحملة من أجل نزع السلاح النووي، بل دخل السجن وهو في التاسعة والثمانين من عمره، وقضى أسبوعا في مستشفى السجن بتهمة العصيان المدني تأييدا لحملة نزع السلاح النووي. وكان ذلك في عام ١٩٦١.

وكان «رسل» يحمل لقب «إيرل» بعد وفاة أخيه الأكبر الذي كان يحمل هذا اللقب قبله في ١٩٣١، وقد تزوج «رسل» أربع مرات، وأنجب من زيجاته ثلاثة أبناء، وعيِّن عضوا شرفيا في الأكاديمية البريطانية في عام ١٩٤٩، ومُنح في هذا العام نفسه نوط الاستحقاق. وفاز بجائزة نوبل في الأدب عام ١٩٥٢ عن كتاب: «الزواج والأخلاقيات». وجاء في تقرير لجنة الجائزة «.. أنه قد استحق هذا الشرف تقديرا لانتاجه العظيم ذي الجوانب المتعددة، واعترافا بما قام به دائما من دفاع عن الانسانية، وذودٍ عن الحرية الفكرية».

وفي أعوامه الأخيرة تزايد اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية، فاشترك مع

الفيلسوف الفرنسي «جان ـــ بول سارتر» في محاكمة مجرمي الحرب في الولايات المتحدة.

ومن أهم أعماله التي تربو على ستين كتاباً، ونذكر بعضها هنا مرتَّبةً وفقا لتاريخ الصدور:

الديمقراطية الاجتماعية الألمانية ـــ ١٨٩٦.
بحث في أسس الهندسة ـــ ١٨٩٧
عرض نقدي لفلسفة ليبنتس ـــ ١٩٠٠
أصول الرياضة ـــ ١٩٠٣
الأسس الرياضية ـــ بالاشتراك مع هويتهد في ثلاثة مجلدات من ١٩١٠ إلى ١٩١٢
مقالات فلسفية ـــ ١٩١٠
مشكلات الفلسفة ـــ ١٩١٢
معرفتنا بالعالم ١٩١٤
مبادىء الاصلاح الاجتماعي ١٩١٦ ـــ مثل عليا سياسية ـــ ١٩١٧
الطريق إلى الحرية: الاشتراكية، الفوضوية، النقابية ـــ ١٩١٨
التصوف والمنطق ومقالات أخرى ـــ ١٩١٨
مدخل إلى الفلسفة الرياضية ـــ ١٩١٩
فلسفة الذرية المنطقية ـــ ١٩١٩
تحليل العقل ـــ ١٩٢١
الف باء النسبية ـــ ١٩٢٥ ـــ عقيدتي ـــ ١٩٢٥
تحليل المادة ـــ ١٩٢٧ ـــ موجز الفلسفة ـــ في العام نفسه
مقالات متشكلة ـــ ١٩٢٨
النظرة العلمية ـــ ١٩٣١
التربية والنظام الاجتماعي ـــ ١٩٣٣
الحرية والتنظيم ـــ ١٩٣٤

القوة : تحليل اجتماعي جديد ــ ١٩٣٨

بحث في المعنى والحقيقة ــ ١٩٤٠

تاريخ الفلسفة الغربية ــ ١٩٤٦

المعرفة الانسانية : مجالها وحدودها ــ ١٩٤٨

السلطة والفرد ــ ١٩٤٩

مقالات غير شعبية ــ ١٩٥٠

أثر العلم على المجتمع ــ ١٩٥١

آمال جديدة لعالم متغير ــ ١٩٥٢

الشيطان في الضواحي (قصة) ، ١٩٥٤

المجتمع الانساني في الأخلاق والسياسة ، ١٩٥٤

صور من الذاكرة ومقالات أخرى ــ ١٩٥٦ ــ المنطق والمعرفة ــ ١٩٥٦

فلسفتي وكيف تطورت ــ ١٩٥٩

برتراند رسل يروي عن نفسه ــ ١٩٦٠

الواقع والخيال ــ ١٩٦١

مقالات في النزعة الشكية ــ ١٩٦٢

سيرتي الذاتية ــ ١٩٦٧

* * *

وقبل أن نخوض في عرض فلسفة رسل يحسن بنا أن نبيّن الدوافع التي تحكمت في حياته ، وكان لها أكبر الأثر في صياغة شخصيته وقد كفانا هو نفسه مئونة البحث عن هذه الدوافع ، التي بيّنها أجلى بيان في مستهل سيرته الذاتية ، إذ يقول :

« تحكمت في حياتي انفعالات ثلاثة ، بسيطة بيد أنها متناهية في القوة : الحنين إلى الحب ، والبحث عن المعرفة ، والاشفاق الشديد على الذين يقاسون

ويتعذبون . ولقد تقاذفتني هذه الانفعالات كالرياح العاتية في طريق غير مستقيم فوق بحر عميق من العذاب ، إلى حافة اليأس ذاتها .

« تلمست الحب ، أولا ، لأنه يجلب النشوة ، وهي نشوة بلغت من العمق حدا كان يمكن معه أن أضحي بما تبقى من الحياة من أجل بضع ساعات من هذه السعادة . ثم تلمسته ، ثانيا ، لأنه يخفف الوحدة ، هذه الوحدة الرهيبة التي يشرف فيها الوعي الراجف على حافة عالَمٍ يدلُف إلى هوة باردة سحيقة ، لا يُسْبَرَ لها غور ، ولا حياة فيها . ثم تلمسته ، أخيرا ، في الرؤية التي تتمثل للشعراء والقديسين حينما ينظرون بعين الخيال إلى الفردوس ، وذلك عن طريق الحب الذي يربط بين قلبين ربطا كاملا ، فيستشعران تجاوب العشاق الالهيين . هذا هو ما سعيت إليه ، وبالرغم من أنه قد يبدو أفضل مما تمنحه حياة الانسان ، فقد كان — في النهاية — هو ما وجدتُه .

وبنفس الدافع سعيتُ إلى المعرفة . كنتُ أرغبُ في فهم قلوب الناس ، ومعرفة السبب الذي يجعل النجوم تضيء . كما حاولت أن أتبين القوة التي قال بها فيثاغورس والتي بمقتاضاها يسيطر بها العددُ على فيض الكائنات . وقد حققت شيئاً من ذلك ، ولكني لم أصل إلى الكثير .

وقد أدى بي ذلك الحب وتلك المعرفة ، بقدر ما توفر لي منهما ، إلى التسامي الذي بلغ بي عنان السماء . ولكن عاطفة الاشفاق كانت تعيدني ثانية إلى الأرض . إن صرخات الألم تتردد أصداؤها في قلبي . إن وجود أطفالٍ يتضورون جوعا وضحايا يتعذبون على أيدي الطغاة ، وشيوخٍ عاجزين قد أصبحوا عبئا مقيتا على أبنائهم — إن وجود عالَمٍ من الوحدة والبؤس والألم لمما يحيل الحياة الانسانية كما ينبغي أن تكون — إلى سخرية للساخرين . إنني أتوق إلى تخفيف وطأة الشر ، ولكني لا أستطيع فإنني أعاني منه أنا الآخر .

« تلك كانت حياتي . لقد وجدتُ فيها ما أستحق أن أعيش من أجله ، ولو منحت الفرصة لأسعدني أن أعيشها مرة أخرى . »

وقد نلتمسُ دافعاً آخر في حياة « رسل » لا يقلُّ عن تلك الدوافع الثلاثة أساسية وجوهرية . وذلك في مقال شائق آخر يضمهُ كتابهُ « العقلُ والمادة » جعل عنوانه : « لماذا تعلقت بالفلسفة ؟ » ، يقول رسل إنه إلى جانب البواعث التقليدية التي هدته إلى طريق الفلسفة ، كان منهما اثنان هما اللذان كان لهما أكبرُ الأثر عليه : أحدهما وأولهما وأبقاهما أثراً هو الرغبة في أن يجد معرفة يمكن قبولها على أنها يقينيةٌ ، وأما الآخر فكان رغبتهُ في أن يجد شيئاً يشبعُ نزعاته الدينية .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نستطيع أن نقول إن فلسفة رسل مرّت بثلاث مراحل رئيسية : المرحلة الأولى هي تأثره بالنزعة المثالية كما ظهرت في انجلترا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على يد « ماك تاجارت » وأتباعه ، والمرحلة الثانية هي اهتمامه بالرياضيات وتحوله إلى المنطق الرياضي بحثاً عن اليقين ، وفي هذه المرحلة جاهد لاثبات أن الرياضة تقوم على المنطق وأنها ليست سوى امتداد له ، فلما بلغ هذا الهدف انتقل إلى المرحلة الثالثة التي أراد فيها اختبار المشكلاتَ الفلسفية الأساسية من خلال تطبيق منهج المنطق الرياضي . وفي غضون هذه التجربة كان يؤمن بأن هذا المنطق قادرٌ على حل كثير من المشكلات التي حيرت الفلاسفة على مرِّ الزمان .

بيد أن « رسل » لم يتجاهل أثناء اجتيازه لهذه المراحل الثلاث المشكلات الاجتماعية والسياسية التي يَحْفِل بها عصرنا الراهن ، ولم يتوان عن المشاركة في هذه المشكلات بالكتابة حيناً وبالنضال العملي حينا آخر ، ولهذا نستطيع أن نقول إن هذا الجانب العملي التطبيقي من حياته كلها ، ويسري في مراحل تطوره جميعا .

وقبل أن نتعرض بالتفصيل لتطوره الفلسفي نود أن نعرض أولا لرؤيته العامة للفلسفة ولمنهجه في التفلسف .. فنقول بداية إن « رسل » يعد من أكبر دعاة « الفلسفة العلمية » في عصرنا الراهن ، كما أنه سميٌّ بحق — من حيث المنهج الذي أتبعه — « إمام التحليل المنطقي » .

والفلسفة عند « رسل » تتجول في منطقة حرة بين الدين والعلم ، فهي تشبه

الدين في كونها مؤلفةً من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين، ولكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الإرغام سواء أكان صادراً عن قوة التقاليد أو صادراً عن قوة الوحي. ولهذا كانت الفلسفة عرضةً لهجمات رجال الدين من ناحية. ورجال العلم من ناحية أخرى. والفلسفة يمكن أن تسمّى علماً بالقدر الذي به تفترض العلوم مقدماً، ولا تقوم للفلسفة قائمة خارج العلوم وبمعزل عنها. وعلى الرغم من إدراك الفلسفة لخصائصها المستقلة المتميزة، فإنها لا تنفصل عن العلم. وكل من يشتغل بالفلسفة أو يتفلسف لا بد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي. وأي فيلسوف لم يُدَرَّب على المنهج ويَخْفِق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لا بد أن يكون عمله ناقصاً، ولا بد أن يتعثر وأن يخلط بين المعرفة الصحيحة النهائية وبين التخطيطات الغليظة غير النقدية. وإذا لم تُمْتحن الفكرة امتحانا علميا دقيقا نزيها خاليا من الانفعال، فإنها سرعان ما تحترق في نار الانفعالات والعواطف، أو تُصَوِّح إلى تعصب جاف ضيق. والفيلسوف يعلم تمام العلم أنه بدون العلم فإن مجهوداته تذهب سدى.

بيد أن الفلسفة تَفْسد على نحوين: إذا انقطعت عن العلم، وإذا استغرقت نفسها في العلم. وعلى الفلسفة أن تعرف حدودها، وعلى العلم أيضا أن يعرف حدوده؛ وتجاوز الحدود في كلتا الحالتين غير مشروع على السواء.

وهكذا كان «رسل» ينظر إلى الفلسفة بنظرة علمية المنهج، وكان يرى أن التحليلات المنطقية للعبارات العلمية، بل للعبارات اللغوية بصفة عامة، هي وحدها المجال المشروع للفلسفة والفيلسوف، واتخذ «رسل» المنطق الرياضي أداته في هذا التحليل، فهو يتناول مشكلة جزئية واحدة لينتهي في تحليلها إلى نتيجة إيجابية، يصح أن يأتي بعده سواه فيبني عليها عمله ونتائجه، وبهذا تصبح الفلسفة — كالعلم — صرحاً يتعاون عليه السابق واللاحق فيزداد بناؤها طابقاً فوق طابق، ولا تعود، كما كان حالها على مر القرون السالفة عملاً فرديا.

ويتحدث «رسل» عن منهجه فيقول: «منهجي على الدوام هو أن أبدأ

بشيء ما، فيه غموض ولكنه باعث على الحيرة؛ شيء يبدو قابلا للشك، ولا أستطيع أن أعبر عنه على نحو محدد؛ ومن هنا أمضي في عملية شبيهة برؤية العين المجردة لشيء ما للوهلة الأولى، ثم التعقيب على ذلك برؤية ذلك الشيء نفسه خلال المجهر، فيبدو فيه عندئذ من تمايز الأجزاء ما لم يكن قد ظهر عند رؤيته بالعين المجردة أول الأمر؛ تماما كما يحدث حينما نستطيع رؤية الجراثيم في ماء عكر خلال المجهر مما لا يمكن للعين المجردة أن تراه؛ إن من الناس كثيرين ينددون بالتحليل، لكنني أرى في جلاء — كما هي الحال في الماء العكر — أن التحليل يقدّم لنا معرفة جديدة دون أن يمحو شيئاً من معارفنا السابقة...»

وبعد هذا التمهيد الذي تعرضنا فيه لرؤية «رسل» إلى الفلسفة: مجالها وأهدافها ومنهجها بوجه عام، نستطيع أن ننتقل إلى مراحل تطوره.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

برتراند رسل

(٢)

كان اهتمام «رسل» منذ بداية حياته الفكرية منصباً على الرياضيات، مفتوناً بما فيها من يقين وإحكام؛ ولكنه كان يشعر منذ البداية أيضا، أن هناك خَلَلاً ما يهزُّ أركان هذا اليقين وذلك الإحكام. فعندما شرع أخوه في تعليمه الهندسة، وكانت لا تزال «إقليدية» حتى ذلك الحين، وكان «رسل» في الحادية عشرة من عمره، بدأ الأخُ دروسه بالتعريفات التي تقبلها «رسل» على الفور، فلما انتقل أخوه إلى البديهيات قال: «أما هذه فلا يمكن برهانها، ولكن يجب التسليم بها قبل كل برهان» ويقول «رسل» عندما سمع هذا الكلام: «هنالك تداعت آمالي، فقد اعتقدت أنه سيكون جميلا أن أجد شيئا يمكن إتباعه بالبرهان، ولكن ها هوذا ينقلب إلى شيء لا يمكن البرهنة عليه إلا بافتراضات لا برهان عليها. فنظرت إلى أخي بنوع من الغيظ وقلت له: «ولكن لماذا أسلّم بهذه الأشياء إذا كانت لا تُبَرْهن؟» فأجابني بقوله: على كل حال، إذا لم تفعل فلا يمكن أن نستمر». عندئذ خامرني أنْ ربما كان الاستمرار حتى آخر القصة جديرا بعنائه، فوافقت على التسليم بالبديهيات مؤقتا، ولكني ما فتئت ممتلئا بالشك والحيرة إزاء مطلب أمَّلْتُ أن أجد فيه الوضوح الذي لا نزاع فيه ... فلما أخذت في دراسة الرياضة العالية، اعترضتني مصاعب جديدة، فقد أعطاني أساتذتي براهين شعرت أنها خاطئة، وتبينت فيما بعد أن خطأها كان معروفا، ولم أكن أعلم حينئذ ولا بعد أن تخرجت من كمبردج بزمن، أن الرياضيين الألمان كانوا قد وجدوا براهين خيرا منها..»

وهنالك أخذ « رسل » ينصرف عن الرياضيات شيئاً فشيئاً ، فما أن بلغ نهاية السنة الثالثة من دراسته في كمبردج ، حتى أقسم ألا ينظر بعدها إلى الرياضيات ، وباع كل كتبه الرياضية ، وعن هذه الحالة يقول رسل : « وهنا واجهتني الفلسفة بكل البهجة التي يبتهج بها الهارب من نفق إلى واد مزدهر فسيح . »

وفي كمبردج تعرف « رسل » على فلسفة هيجل ، وارتاح لها حيناً من الزمن ، إذ بدت له من خلال شروح أنصارها من الفلاسفة الانجليز حينذاك ، وبخاصة شروح ماك تاجارت الذي كان صديقاً حميماً لرسل وإن كان يكبره بست سنوات ـ بدت له ساحرة وقابلة للبرهان . ولكنه ما إن تعمَّق في دراسة هذه الفلسفة المثالية حتى وجدها خليطاً من الاضطرابات وغابة من الغموض والأحاجي ، ولا سيما في نظرتها إلى الرياضيات وعجزها عن فهم نظرية العلاقات في القضايا المنطقية ، ولهذا تنكب « رسل » طريق هذه الفلسفة ، ليعتنق مذهبا مُعدّلاً للمثالية الأفلاطونية التي راقته لما فيها من صوفية رياضية ، ولكنه وجد نفسه مضطرا في نهاية الأمر إلى رفضها هي الأخرى ، ولم يجد منذ ذلك الحين الكفاية الدينية التي ترضيه في أية فكرة فلسفية يمكن قبولها .

وما أن أشاح « رسل » بوجهه عن الفلسفة المثالية ، حتى شق طريقه بسرعة إلى المذهب الواقعي ، وقاد مع زميله «جورج إدوارد مور» القوات المضادة للمثالية في انجلترا ، وكان مور قد ألف كتابا في « تفنيد المثالية » ، بيد أن رفض « رسل » للمثالية كان ينبع من تأمله الطويل في الرياضيات ، وفي المنطق الرياضي .

وكانت نقطةُ التحول الرئيسية في تطور « رسل » الفكري هي اشتراكه في المؤتمر الرياضي الذي عقد في باريس سنة ١٩٠٠ ، والذي حضره أيضا أستاذه هويتهد . ففي هذا المؤتمر تعرَّف « رسل » على أعمال الرياضي الايطالي بيانو PIANO وتلاميذه الذين كانوا يهدفون إلى بناء المنطق على أساس جديد ، أعني أساساً رياضياً ، مع الاستعانة بالأساليب الفنية الرياضية . وكان ثمرة هذا كله

كتابه « الرياضيات » ، ثم مواصلته لهذه المحاولة مع هويتهد في كتابهما المؤلف من ثلاثة مجلدات والمعروف باسم « المبادىء الرياضية » Principia Mathematica . وهذا الكتاب يُعَدُّ نقطة تحولٍ في تطور المنطق الرمزي .

وكان « رسل » قد رفض المذهب المثالي لأنه ينكر على خصائص الرياضيات أي صدق موضوعي ، ولأنه يرى أن أحكام العلاقات تجريدات باطلة . وكان الحل عند « رسل » هو أن يَرُدَّ الرياضيات إلى المنطق بتحليل حدود الرياضيات الأساسية إلى مفاهيم منطقية خالصة ، وإحكام نسق منطقي يَكفلُ لنا المقدمات التي يمكن أن تُسْتنبط منها قضايا الرياضة . وجاء كتاب « الأسس الرياضية » فعَمِل على توسيع نطاق التعميم ، وفي هذا يختلف عن المنطق الأرسطي ، وجعل المنطق منطقا صوريا صارما في صوريته . وأزيل بذلك التمييز القديم بين الرياضة والمنطق ، أو بعبارة أخرى ازداد المنطق تحولا إلى الصبغة الرياضية ، مثلما ازدادت الرياضة تحولا إلى الصبغة المنطقية ، وأضحى الاختلاف بينهما ـــ كما يقول « رسل » كالاختلاف بين الشاب والرجل : فالمنطق هو شباب الرياضة ، والرياضة هي رجولة المنطق . كما يرى « رسل » أيضا أن المنطق الرياضي هو أول منطق علّمنا ما هي المشكلات القابلة للحل ، وما هي تلك التي ينبغي أن يُضْرب بها عُرْض الحائط لأنها مشكلات وهمية .

بيد أن نجاح « رسل » و« هويتهد » ما زال موضع جدال ؛ فقد نشأت منذ ذلك الحين مذاهب منطقية أخرى تدّعي أنها أكثر صرامة ، ولكنها قائمة إلى حد كبير على أسس من العمل الذي قام بها هذان الفيلسوفان .

وانتقل « رسل » بعد ذلك إلى مجال الفلسفة الخالصة مُتسلّحا بمنطقه الرياضي الجديد ، وانصب معظم اهتمامه على استخدام هذا المنطق في فرع هام من فروع الفلسفة هو نظرية المعرفة . وقد حاول « رسل » دائما أن يحدث نوعا من التكامل بين منطقه ونظريته في المعرفة . وفي كتابه « مشكلات الفلسفة » ميّز بين ما أسماه معرفة **بالوصف** ومعرفة **بالاتصال** المباشر ، فاتخذ قضاياه الأساسية ، أي تلك التي

تزودنا بالأساس لكل معرفتنا التجريبية ، من القضايا التي تشير فحسب إلى الأشياء التي يتصل بها الفرد اتصالا مباشرا ؛ والمعنى الذي أعطاه هنا « للاتصال المباشر » هو أنه إذا ما كان أحد على اتصال مباشر بشيء ، ترتب على ذلك أن يكون الشيء موجودا وجودا حقيقيا ، وأن تكون له الخواص التي أدركها المدرك فيه ؛ أما وجود الأشياء وخواصها التي تعرف عن طريق الوصف وحده ، فهي في رأيه — من الناحية الأخرى — تحتمل الشك . ولتوضيح ما يعنيه رسل بأشياء الاتصال المباشر نقول إنها تتضمن المعطيات الحسية الخاصة ، والصور الذهنية الخاصة بالفرد المُدْرِك ، وأفكاره ومشاعره الخاصة في كل من الماضي والحاضر .

ومن اليسير علينا أن ندرك في هذه النظرية — كما عرضناها هذا العرض الموجز — مواصلة « رسل » للتقليد الانجليزي الأصيل في الفلسفة الانجليزية ، وأن نرى في وضوح أنه سليل « لوك » و « مل » و « هيوم » .

وكان من نتائج تطبيق « رسل » لمنهجه الذي يمكن أن نَعُدّه على سبيل التبسيط « مبدأ الاقتصاد في الفكر » ، أو كما يسمى عادة في تاريخ الفلسفة بـ « نصل أوكام » — وهو المبدأ القائل بوجوب الامتناع عن تعديد الكيانات أكثر مما تدعو إليه الضرورة — أقول إن من نتائج تطبيق هذا المنهج في نظرية المعرفة إلغاء الافتراض القائل بوجود جوهر شيئي ، إذ يرى « رسل » أن هذا الافتراض لغو باطل ، لأنه من الممكن إيجاد تفسير مُرْضٍ للشيء إذا نظرنا إليه على أنه مساوٍ لمجموع مظاهره . وهكذا يضحي رسل بالشيء ، والجوهر ، والمادة ، وما يشبه ذلك من الكيانات في سبيل مبدأ غاية في الأهمية ، هو « مبدأ الاقتصاد في الفكر » .. أو مبدأ « الاختزال » أو « الرد » Réduction . وفيه تُرَدُّ الأشياء المادية إلى تركيبات منطقية مستمدة من معطيات الحس الواقعية والممكنة . ومعنى هذا أن العبارات التي تتحدث عن الأشياء المادية يمكن تحويلها تحويلا أمينا إلى عبارات تتحدث عن معطيات الحس .

وبلغ مذهب الاختزال نهايته القصوى عند رسل في كتابه : « تحليل العقل »

الذي ذهب فيه إلى مذهب قريب من « الواحدية المحايدة » الذي قال به « وليم جيمس » . إذ ذهب إلى أن العقل والمادة كليهما بمثابة تركيبات منطقية مستمدة من العناصر التي هي في أصلها معطيات الحس ـــ وهي معطيات لا هي عقلية ولا هي مادية ، وإنما تتميز بكون بعض العناصر ـــ مثل الصور الذهنية والمشاعر ـــ لا تدخل إلا في تركيب العقول . وعلى ذلك فإن معطيات الحس نفسها عندما تترابط تبعا لقوانين الفزياء تكوّن الأشياء المادية ، وعندما تترابط تبعاً لقوانين علم النفس تساعدُ على تكوين العقول .

وكما تأثر « رسل » بنظرية « وليم جيمس » « الواحدية المحايدة » ، فقد تأثر أيضا بتلميذه فتجنشين عندما وضع نظريته « الذرية المنطقية » ... ويمكن تلخيص هذا المذهب بأن العالم يتألف في التحليل الأخير من وقائع ذرية ، وهذه الوقائع يميِّزُها أنها تقابل قضايا أولية تقابلاً مباشراً كما لو كانت صوراً فوتوغرافية لها ، والقضايا الأولية هي تلك التي يُعَبّر عنها بربط الحد الأدنى من المحمول بواحد أو أكثر مما يعد أسماء الأعلام من الناحية المنطقية . وتقوم هذه النظرية أساساً على التشابه الشديد القائم بين تركيب اللغة وتركيب العالم : فهي فلسفة ذرية لأنها ترى أن العالم قوامه كثرة من الأشياء ، معارضةً بذلك الفلسفة المثالية التي تجعل من الكون كلًا واحداً متسق الأجزاء ؛ وهذه « الذرية » منطقية لأن الأجزاء التي تنتهي إليها بعد التحليل هي ذرات عقلية وليست طبيعية مادية بالمعنى السائر المفهوم من هاتين اللفظتين .

وفي نظرية رسل للمعرفة تلعب « المنظورات » دوراً هاماً . إذ يرى رسل أن كلّ مُدْرِك يحيا في عالمه الخاص ، ولا يرى العالم إلا من وجهة نظره الخاصة أو من « منظوره » الخاص . هذا المنظور مغلق تماماً بالنسبة إلى منظورات كل الأشخاص الآخرين ، فهو كالذرات الروحية عند ليبنتس بلا نوافذ أو أبواب تُطِل أو تفتح على الخارج .

ونستطيع أن نتبين من هذا كله المبدأ العام لنظرية رسل في المعرفة وهو أنه

يسعى إلى عبور الهوة بين عالم الادراك الحسي ، الذي يبدأ منه دائما ، وبين عالم الفيزياء والرياضة الذي يتجه إليه دائما .

فالمضمونات « الادراكية الحسية » عند رسل هي المواد التي يتألف منها العالم الفيزيائي أو هي « الحوادث » التي تتعاقب في الزمان والمكان . وهذه نتيجة تتفق مع الفيزياء الحديثة التي أزالت المادة شيئيَّتها ، بحيث أصبحت الأشياء نفسها إشعاعات كهربائية أو سلسلة من الحوادث كما يقول « هايزنبرج » و « شريدنجر » .

وإلى مثل هذا تذهب النظرية « الواحدية المحايدة » التي مؤداها أن العقل والمادة ليسا ضربين من الموجودات مختلفين اختلافاً جوهرياً ، بل العقل والمادة كلاهما مشتق من « هيولى » محايدة لا هي عقل ولا هي مادة ، لكن أجزاءها إذا ما ارتبطت بمجموعة معينة من العلاقات أسميناها عقلا ، وإذا ارتبطت بمجموعة أخرى من العلاقات أسميناها مادة . وهكذا تختفي ثنائية العقل والمادة ، ولا يكون هناك إلا مادة واحدة للعالم تكمن من ورائهما ، أو تشتمل عليهما معا . وعند هذه الفكرة تتلاقى كل خطوط رسل الفكرية تقريبا ، وكأنها تتقابل في نقطة مركزية . وقد عبَّر رسل عن هذا المذهب الواحدي المحايد في هذه الصيغة الموجزة : بقوله انه يعتقد أن المادة أقل مادية والذهن أقل ذهنية مما يُظَنّ عادة . »

ويضرب « رسل » مَثَلاً يجسِّد لنا هذا المذهب فيقول : « إننا حين نتحدث عن « الذرَّة » ترانا أميل إلى تصورها شيئا ثابتاً ككرة صغيرة لها حدودها وأوضاعها الثابتة ، مع أنها شحنة كهربائية لا تفتأ إلكتروناتُها تغيِّر من مواضعها كأنها خلية من النحل ، لا تستقر نحلة « فيها على حالة واحدة في مكان واحد ؛ إن قولَنا عن ذرة بأنها موجودة هو بالضبط كقولنا إن نغمة موسيقية موجودة ، فإن كانت النغمة تتطلب خمس دقائق لعزفها ، فنحن لا نقول عنها إنها شيء معين فرد موجود كلُّه طول الدقائق الخمس ، بل نتصورها سلسلة نبرات متصل بعضها ببعض في تعاقب بحيث يتكون من خيطها نغمة واحدة ، وهكذا تكون الذرة

سلسلةً من حادثاتٍ متعاقبة يتكون من خيطها حقيقةٌ واحدة، ولئن كانت الرابطة في نبرات النغم هي الوحدة الجمالية، فإن الرابطة في حوادث الذرّة هي الوحدة السببية».

هذه نظرةُ رسل إلى «الذرة» وهي شيء ينتمي إلى علم الفزياء أكثر من أنتمائه إلى أي علم آخر؛ فما هي نظرته إلى «الانسان» الذي ينتمي إلى علم النفس أكثر من انتمائه إلى أي علم آخر؟

في كتابه «تحليل العقل» يمزج رسل بين الاتجاه المادي السلوكي في علم النفس، وبين الاتجاه اللامادي في علم الطبيعة ... بين الانسان الذي يراه سلوكا صرفا يخضع للملاحظة الخارجية والانسان بوصفه أحداثاً نفسية لا يدركها إلا صاحبُها بالملاحظة الباطنية دون أن تظهر إلى المشاهد الخارجي في صورة سلوكية.

ويعتقد «رسل» من ناحية أخرى — أن حقائق الطبيعة كحقائق النفس إنما يكون العلم بها في الواقع عن طريق الملاحظة الباطنية، ولو أنه قد يتبادر إلينا للوهلة الأولى أننا في علمنا بالطبيعة نعرف أشياء خارجية، ذلك لأنك حين تدرك بحواسك شيئاً خارجياً، فسينتهي بك التحليل لعمليتك الادراكية حتما إلى هذه النتيجة، وهي أن ادراكاتك كلها من تبصرية وسمعية ولمسية .. الخ هي في رأسك فحين تقول «أرى الشمس» فالأمر في الواقع هو إدراك لشيء حدث في باطن نفسك. وعلى هذا فإن المذهب السلوكي لا يكفي لتفسير بعض الظواهر العقلية: كالصور الذهنية، وأحلام اليقظة، وأحلام النوم، وكالخيال والذاكرة والعاطفة والرغبة والارادة — فلا بد لهذه الظواهر جميعاً من الملاحظة الباطنية.

* * *

هذا موجزٌ سريع لإسهامات «رسل» في المجال الفلسفي الخالص. على أن لرسل إسهاماتٍ أخرى — وإن كانت أقل قيمة من اسهاماته الفلسفية الخالصة — في مجالات التربية والسياسة والاجتماع، وبهذه الاسهامات الأخيرة

أحرز شهرته خارج حدود بلاده، ووطّد دعائم هذه الشهرة في العالم الخارجي، فأصبح اسمه معروفا في العالم كلّه، وأصبحت مواقفه الأخيرة في الدفاع عن الحرية وكرامة الانسان على ألسنة الناس في كل مكان.

وقد ساعد «رسل» على الانتقال من المجال الأكاديمي الصرف إلى العالم الفسيح الرحب مواهبُه الأدبية الفائقة، ومقدرتُه على التحدث والكتابة في سهولة ويسر، وتدفُّق إنتاجه الذي لا يعرف الكلل، وشجاعة جديرة بالاعجاب حقا، وتحررٌ في الفكر يقل نظيره في عالم اليوم، ورحابةُ صدر لا تعرف الحدود، واستعداد تام للاستماع إلى ما يقوله الآخرون، وإخلاص للحقيقة بحيث لا يجد حرجاً في تغيير مواقفه إذا اقتنع بغيرها. وسأحاول في عُجالة سريعة أن أتعرض لبعض آرائه في مشكلات العصر التربوية والاجتماعية والسياسية.

والمحور الرئيسي الذي تدور حوله آراء رسل في تلك المشكلات هو «الحرية» و «العدل» و «السلام». ومن شدة مناصرته للحرية، وتطرفه في الدعوة إليها والتمسك بها، اتهم بالفوضوية، وناله من جراء موقفه هذا أذىً كثير، فعندما رغب في دخول البرلمان الانجليزي، كانت لجنة الترشيح تعلم عنه مناصرته تلك للحرية ودوره الفعال في الحركة التي أرادت للمرأة حق الانتخاب — فأحجمت عن ترشيحه.

وكان يرى أن النظام الاجتماعي كثيراً ما يكون في حقيقته مؤامرة على حرية الأفراد، ذلك أن المجتمع يسعى في سبيل استقراره إلى صياغة الأفراد وفقاً لنمط معين يكون مسايرا أو مطابقا لأغراضه وهذا ما يسمى بنزعة المسايرة Comformisme، وهذه الصياغة تبدأ منذ الصغر وتستغل الطفولة العاجزة عن حماية نفسها، وذلك وفقاً لبرامج ومناهج تدّعي أنها تكوّن المواطن الصالح». والواقع أن هذا النوع من التربية يقتل في الفرد كل ملكاته وقدراته المتميزة وطاقاته الابداعية على مذبح التجانس بين الطفل والمجتمع المحيط به. ويتم هذا كله — في رأي رسل — لصالح الدولة من جهة، ورجال الدين من جهة أخرى، ذلك لأن الفرد

إذا نشأ على الثورة لم يكن مواطناً صالحاً لأنه لا يحترم الأوضاع القائمة. وهذا هو الهدف الذي تسعى إليه التربية ألا وهو احترام الأوضاع القائمة. على أن التاريخ الانساني يُنبئنا بأن إصلاح البشرية لا يتم إلا على أيدي مصلحين لم يعترفوا بالأوضاع القائمة ولم يسايروها ويتهاونوا معها، والمشكلة التربوية يمكن أن تصاغ على هذا النحو: أنربي الطفل ليكون مواطنا أم نربي الطفل ليكون فردا؟ ولما كان الفرد يعيش في مجتمع فلا بد أن يُراعي هذا المجتمع ويسعى إلى مصلحته، ومن ثمّ كان لا بد من تعديل هذا السؤال ليصبح على النحو التالي: كيف يكون الانسان فرداً ومواطنا في آن معا؟ ولا بد للإجابة على هذا السؤال من فلسفة أخلاقية، ومن اعتراف بوجود الخير والشر في النفس الانسانية.. وهذا ما أوضحته كتابات رسل في هذه المشكلة إذ يرى أن الخير والشر متفرعان عن الرغبات الفطرية، والخير هو إحداث الاتزان بين الرغبات المتضاربة، والتنسيق بينها. والادراك الفطري السليم كافٍ وحده لهداية الانسان إلى الحكم الصواب في أي الرغبات أولى بالتحقيق من غيرها، «فمن ذا يتعذر عليه الحكم حين تكون الموازنة مثلا بين رغبتين: إحداهما رغبة في توسيع المعرفة، وأخرى في تخدير الانسان نفسه بمخدر، فكلتا الرغبتين تستهدفان شعورا بالسعادة، لكننا ندرك على الفور أن السعادة المتحققة من الرغبة الأولى أدوم وأفضل من السعادة المتحققة من الرغبة الثانية.

« وكذلك قل في المجتمع، فالخير بالنسبة للمجتمع هو أيضا قائم على أساس التنسيق بين رغبات أفراده المتضاربة، فإذن المبدأ الأخلاقي الأسمى هو هذا: «إعمَلْ العمل الذي ينشأ عنه التنسيق بين رغبات أفراد المجتمع، فذلك أفضل من العمل الذي يؤدي إلى التنافر بين هؤلاء الأفراد» .. وهذا المبدأ يمكن أن يطبَّق في مجال الأسرة، ثم يتسع ليشمل أفراد المدينة، ثم ليحتوي الوطن، ثم ليضم العالم أجمع.

ولتحقيق هذا المبدأ وسيلتان: **الأولى**: أن ننشىء من النظم الاجتماعية ما يساعد على التنسيق بين رغبات الأفراد بحيث لا يعود أمامها مجال تتنافر فيه إلا

بأضيق حد ممكن، والثانية : أن نربي الأفراد تربية تحملهم على الاتجاه برغباتهم وجهة لا ينتج عنها التضارب مع رغبات الآخرين بقدر المستطاع ؛ الوسيلة الأولى من شأن السياسة والاقتصاد، والوسيلة الثانية هي مجال التربية . والقيم التي نضعها نصب أعيننا في هذا المجال هي قيم الخير والجمال وهي القيم التي نخلعها على الأشياء ولا سلطان لأحد علينا في ذلك . وإذا كان الانسان يتألف من عقل ووجدان وإرادة، فإن مناط الاختلاف الحقيقي بين إنسان وإنسان هو في الارادة . فالهدف الأعلى للإرادة هو تحقيق كل ما تريد، والتشبه بالله سبحانه وتعالى في أن تقول للشيء كن فيكون، بيد أن هذا محال لأن الفرد لا يعيش وحده، وعليه أن يوفّق بين إرادته المطلقة وإرادته المقيدة . ولا يدعو « رسل » إلى تقييد الحرية إلا للضرورة التي لا محيص عنها .

وكان « رسل » أيضا من دعاة السلام، أنشأ مؤسسة للسلام أخذت تقود الحملات ضد كل ما يهدد سلام الانسان وحريته، وتقود المظاهرات ضد وسائل التدمير النووي . ويعد موقف رسل ومؤسسته « ومحكمة رسل » من الحرب الفيتنامية ومحاكمة مجرميها أنصع وأروع صورة للفيلسوف الملتزم على وجه يستحق معه أن يكون ضمير العصر . فروحه الحرة لا تدع شيئا مما هو مقدس نتيجة للسلطة والعرف والتعصب إلا وناقشته فهو من أقوى موقظي النيام في عصرنا، وهو مصلح لا تفترُ همتُه، مع إيمان لا يتزعزع برسالته، وثقة مطلقة بشخصيته .

وكان « رسل » يؤمن بوحدة الجنس البشري ويدعو إليها في حماسة شديدة، ويعتقد أن شرور العالم الحديث تنبع من التفرقة بين الشعوب ومن التعصب للقوميات، ويرى وجوب الاهتداء بالمبادىء الأخلاقية في مجال السياسة الدولية، وازدياد تحكم العلم في المستقبل والسيطرة على وسائل الاعلام، وذلك حتى نستطيع أن نتجنب نشوب حرب لا تُبقي ولا تذر . والعالم في حاجة إلى أمل خلاق يقوم على أساس عقلي، ولن يتم توحيد الجنس البشري إلا باستخدام الأساليب الفنية الحديثة، وتحرير الناس من أغلال الكدح المُرْهق، ومن العواطف البغيضة التي تسيطر على الانسان كالخوف والشك والكراهية، وإحلال

الروح العالمية مكانهما ، وهذه الروح العالمية لن تكون باختفاء الروح القومية تماما على حسابها ، بل ستضاف إليها ، وكما أن الشعور الوطني لا ينتقص من الشعور بحب الأسرة ، فكذلك ينبغي ألا تحرمنا الروح العالمية من الشعور بالقومية وحب الوطن ، ولكن نوع هذا الحب هو الذي سيتغير ، فلن تصبح الأشياء التي يشتهيها المرء لقومه هي الأشياء التي يمكن تحصيلها على حساب الآخرين ، ولكنها ستكون الأشياء التي تعظم بها الأمة وتسمو بالنسبة لتقدم العالم كله . إن الأعمال التي يمليها الحقد ليست واجبات رغم الآلام والتضحيات التي تتطلبها ، وإنما لا وجود للحياة والأمل بالنسبة للعالم إلا بأعمال الحب .

وليس هناك سوى وسيلة واحدة لتأمين العالم ضد الحرب ، وذلك بألا تكون سوى قوة مسلحة واحدة في العالم تملكها هيئة الأمم المتحدة التي ينبغي أن تتحول إلى حكومة عالمية . ويجب أن تحدد الحكومة العالمية قواعد معينة لاستخدام قواتها المسلحة ، وأهمها أنه لا بد إذا حدث نزاع بين دولتين أن تخضع كل منهما للحكومة العالمية . ويتطلب هذا الأمر سيطرة كاملة على التربية بحيث لا يُسْمح لأي بلد بأن يعلّم في مدارسه أية نزعة قومية عدوانية ، كما يجب أن تكون الكتب الخاصة بتعليم التاريخ قد حظيت بموافقة السلطة الدولية وثبت أنها خالية من الأكاذيب القومية .

وليس أنسَب في ختام الحديث عن « رسل » من أن نذكر له هذه الكلمات التي تشعُ بالأمل وبالإيمان بالانسان إذ يقول في كتابه : «آمال جديدة لعالم متغير» . .

« إن الانسان لا يحتاج الآن إلا إلى شيء واحد يتيح له الخلاص ... أن يفتح قلبه للبهجة ، ويترك الخوف يتخبط في دياجير الماضي المنسي .. وما عليه إلا أن يرفع بصره قائلا : لست خاطئا تعسا ، إني مخلوق اكتشف بعد عناء طويل قاس — كيف يستخدم الذكاء في التغلب على العقبات الطبيعية .. كيف يعيش في حرية وغبطة ، في سلام مع

نفسه ، ومن ثمّ في سلام مع البشر كلهم .. وسيحدث هذا إذا اختار الناس البهجة لا الحزن ؛ وإلا فإن الموت الأبدي سيقضي على الانسان بما يستحقه من فناء ... »

جورج إدوارد مور

ينتمي «جورج إدوارد مور» الفيلسوف الانجليزي المعاصر إلى مدرستين من مدارس الفكر الفلسفي الحديث، فهو من حيث المنهج يُعَدُّ من رواد المدرسة التحليلية شأنه شأن زميله برتراند رسل، وهو من حيث مضمون فكره يمكن أن نعتبره مؤسساً للواقعية الجديدة.

ولد مور في لندن سنة ١٨٧٣ من أسرة متوسطة، فقد كان أبوه طبيباً متقاعداً، ولم يكن له غير أخ واحد نبغ فيما بعد فأصبح شاعراً مرموقا، ودَرّس مور الكلاسيكيات وعلوم اللغة في كمبردج، وهناك التقى ببرتراند رسل الذي كان يكبره بعامين، واستطاع رسل بقوة حجته أن يزيّن له دراسة الفلسفة وهو في سنته الثانية من دراسته بكمبردج، فأقبل بكل همته على هذه الدراسة واختص علم الأخلاق بالنصيب الأوفر من جهوده. فلما تخرج في تلك الكلية، عين زميلاً ومحاضرا بكلية ترينتي Triniti، ولم يلبث أن عُيِّن أستاذاً بالكلية التي تخرج فيها من عام ١٨٩٨ حتى عام ١٩٠٤، ومن ١٩١١ إلى ١٩٣٩ وهي السنة التي تقاعد فيها. وقد مُنح «مور» وسام الاستحقاق، وكان زميلاً بالأكاديمية البريطانية، وارتحل بعد تقاعده في ١٩٣٩ إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليحاضر في عدد من جامعاتها أثناء الحرب العالمية الثانية؛ ولما عاد إلى انجلترا بعد عامين ظل يحاضر ويكتب المقالات حتى وفاته عام ١٩٥٨. وكان «مور» رئيساً لتحرير مجلة Mind في الفترة من ١٩٢١ إلى ١٩٤٧.

وقد أصدر «مور» أول كتاب له عام ١٩٠٣ وهو «أصول الأخلاق» Principia Ethica الذي كان له تأثير عميق على زملائه من الفلاسفة الانجليز المعاصرين من أمثال ليتون ستراكشي Lytton Strachey وكلايف بل Clive Bell ، وليونارد وولف Leonard Woolf ، وقال عنه رسل في هذه الفترة : «إن مور ظل لعدة سنوات يحقق في نظري المثل الأعلى للعبقرية» . وظهر له بعد ذلك كتاب صغير عن «علم الأخلاق» Ethics عام ١٩١٢ ؛ ومجموعة من المقالات تحت عنوان «دراسات فلسفية» Philosophical studies عام ١٩٢٢ ، وكتاب «بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة» Some main problems of philosophy الذي لم يظهر إلا في عام ١٩٥٣ ، ويضم مجموعتين من المحاضرات كان مور قد ألقاها في كلية مورلي في عامي ١٩١٠ — ١٩١١ . وصدرت بعد وفاته مباشرة عام ١٩٥٩ مجموعة أخرى من المقالات تحت عنوان «بحوث فلسفية» Philosophy papers . وقد ترك «مور» لناشريه مجموعة من الملاحظات تمتد من ١٩١٣ إلى ١٩٥٣ وتحتوي على خواطر موجزة عن مشكلات فلسفية شتى ، وهذه الملاحظات نشرت عام ١٩٦٢ تحت عنوان : «دفتر مذكرات جورج إدوارد مور» ثم ظهرت في مجلة تحت عنوان : «فلسفة ج . أ . مور» يضم ردود «مور» على ناقديه .

وكان «مور» يتمتع بشخصية قوية جذابة ، وهو من الفلاسفة الانجليز الذين تركوا انطباعا عميقا في معاصريهم ، وإن يكن مُقِلاًّ في كتاباته ، وكان تأثيره على رسل ، أقوى من تأثير رسل عليه .

دخل «مور» إلى الفلسفة من باب الكلاسيكيات والفيلولوجيا Philog (فقه اللغة) ، وبدأ متأثراً بالنزعة المثالية التي شاعت في انجلترا على عهده ، وكان «ماكتجارت» الفيلسوف الانجلزي صاحب النزعة المثالية أستاذ مور الذي أثّر فيه أعمق التأثير ، ولكنه لم يلبث أن تخلص من هذا التأثر بمقاله الشهير في تاريخ الفكر الانجليزي «تفنيد المثالية» Refutation of Idealism وبهذا المقال الذي هاجم فيه بعنف فلسفة هيجل بعامة وفلسفة باركلي وأستاذه ماكتجارت بخاصة — وضع «مور» أسس «الواقعية الجديدة» ، ومارس فيه منهجه في التحليل الذي

توسع فيه من بعد في مؤلفاته التالية . ولم يكن مور مجرد رائد للحركة الواقعية الجديدة فحسب ، بل كان أيضا القوة الدافعة لها والشخصية البارزة في جميع مراحل تطورها ، ومع أنه كان امتدادا للتقاليد الانجليزية العريقة في الفلسفة ، إلا أنه كان نموذجاً فلسفياً أصيلا يختلف في كثير من النواحي عن سابقيه ، وذلك بما استحدثه من منهج جديد في الجدل ، وبما أتخذه من موقف فلسفي فريد في نوعه .

والطابع المميز العام لتفكير مور هو أنه كان دائما « سائرا في الطريق » « لا يحاول أن يرسو على مرفأ ، أو أن يجني من الثمار بقدر ما يستطيع ، وإنما يقنع بشق التربة الفلسفية وصهر المشكلات . فتفكيره غير قطعي ، غير مذهبي ، غير تأملي ، وهو متشكك إزاء جهود بناة المذاهب في سبيل بعث الوحدة في آرائهم ، ومرتاب في أي مبدأ نهائي يتعين على كل شيء أن يخضع له » .

كان الهم الأكبر عند مور هو أن يضع الأسئلة الفلسفية وضعا صحيحا ، ولا عليه بعد ذلك إن أدى به ذلك إلى نتائج أو لم يؤد . فكل شيء عنده يتوقف على وضع السؤال بطريقة صحيحة في البداية ، وعلى المضي في عملية التساؤل بطريقة صحيحة حتى النهاية . وما الأجوبة عنده إلا حوافز لأسئلة جديدة ، ومن ثم فهي ليست سوى أسئلة مقنعة ، وليست إجابات بالمعنى الصحيح .

ويتلخص منهج مور في فصل المشكلات بدقة الواحدة عن الأخرى لكي يقوم من بعد بفحص كيانها المستقل ، وخصائصها المميزة أكمل الفحص ، وتكوين فكرة واضحة عنها . إن أفضل وصف لهذا المنهج هو أنه « ميكروسكوبي » على عكس المنهج المثالي الذي هو تلسكوبي . فبينما يهدف مور بتحليله إلى رد المشكلات وتجزئتها وتفتيتها إلى الوحدات التي لا يستطيع التحليل أن يمضي إلى أبعد منها . والمهمة الحقة للفلسفة عنده ليست السعي وراء الوحدة والمذهب على حساب الحقيقة ، ولهذا اتخذ لكتابه « أصول الأخلاق » شعارا هو عبارة بطلر « كل شيء على ما هو عليه ، وليس شيئا آخر » .

يقول مور في كل الدراسات الفلسفية ، تكون الصعوبات والاختلافات راجعة

أساسا إلى سبب غاية في البساطة ، هو محاولة الاجابة عن أسئلة قبل أن يكتشف المرء بالضبط ما هي الأسئلة التي يرغب في الاجابة عنها » ، ويكون من الممكن التغلب على أخطاء لا نهاية لها « لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقي للسؤال الذي يوجهونه ، قبل أن يشرعوا في الاجابة عنه .. »

« لقد اتجه جهدي إلى محاولة إيضاح معنى السؤال بدقة ، وبيان الصعوبات التي ينبغي بالتالي مواجهتها في الاجابة عنه ، أكثر مما اتجه إلى إثبات صحة أية إجابة خاصة عنه .. »

ولهذا يقال إن « مور » كان أعظم وأدق وأبرع متسائل في الفلسفة الحديثة ، وبالتساؤل يحدث كل ما له أهمية وقيمة في تفكير مور ، فهو مفتاح سره الأعمق. ولما كان قد أفرغ جهده في التساؤل ، واستنفد طاقته فيه ، فإن إجاباته تأتي غالباً في مستوى أقل كثيرا من مستوى تحليله الدقيق ، وتساؤله العميق . وكثيرا ما يقف موقف الحيرة إزاء حلول المشاكل التي ناقشها مناقشة تشريحية ــ إن صح هذا التعبير ، فيتوقف إزاء عدة حلول ممكنة ويترك للقارىء مهمة إختيار ما يرى أنه الأفضل .

وبالطبع كان لهذا المنهج جوانبه السلبية ، فمن آثار هذه النقدية المفرطة عدم إدراك أية مشكلة من حيث هي كل ، وفي علاقاتها المنظمة بالمشكلات الأخرى ، كما أنه يؤدي في نهاية الأمر بمبضعه الذهني إلى سحق المشكلات وتفتيتها إلى ذرات لا رابط بينها ، ولا تكون عدسته المكبرة التي تظهر تفصيلات متعددة كانت تختفي عن العين المجردة ــ لا تكون قد فحصت إلا سطحا ضئيلا ، بينما يظل كل ما عدا ذلك غامضا . وقد يكون في تحليل مور الأمين القاسي في الوقت نفسه ما يثير إعجابنا ، ولكنه لا يمكن أن يرضينا فكريا . ذلك لأن مستوى الحقيقة التي نبلغها على هذا النحو لا يتعدى نطاق الامكانيات والاحتمالات ، والعملية الدينامية للفكر لا ترتوي أبدا ، بل تعمل على زعزعة النتائج التي تبدو يقينية بتوجيه اعتراضات جديدة ، أو على دعم نتائج غير مؤكدة بأدلة جديدة .

ولكن ما هي المادة التي أجرى عليها مور تحليلاته أو فلنقل عملياته التشريحية ؟ ولأي غرض يهدف مور من وراء منهجه التحليلي ؟

إن تحليل « مور» ينصبُّ على الأحكام والقضايا التي نطلقها في الحياة العادية كما يتناول أيضا أقوال الفلاسفة ، ولهذا أطلق عليه البعض لقب « فيلسوف الفلاسفة » لأنه معنيّ قبل كل شيء بتوضيح كثير من تلك الأقوال وإزالة ما فيها من لبس وغموض . وتحليله لقضايا الحياة اليومية ينصبُّ على معناها لا على صدقها لأنه يفرّق بين المعنى وبين الصدق في كل قضية ، أما بالنسبة للآراء الفلسفية فإنه حريص على الكشف عما يمكن أن تعنيه ، وعما اذا كانت صادقة ، لأنها في أغلب الأحيان محاولات للتحليل ، تنتهي إلى نتائج من شأنها إنكار ما للأشياء التي تقوم بتحليلها من معنى ومن صدق هما موضع القبول العام .

وثمة تقابل آخر وضعه مور هو التقابل بين معرفة معنى عبارة ما ، ومعرفة تحليل المعنى .. أي بين معرفتك لطريقة استخدام تعبير ما ، وبين كونك قادرا على أن تقول كيف يُستخدم ؛ أو هو بطريقة أخرى التعبير عن التصور العقلي بعبارة بعينها تكون نصب العقل ، وبين أن تقول أو تفعل شيئا بالنسبة لذلك التصور العقلي .

وتتلخص مهمة المفكر التحليلي بالنسبة للتصور العقلي في فحص هذا التصدر العقلي ومحاولة وصفه ، ثم في تقسيمه إلى مجموعة من المدركات العقلية المكونة له ، أو في تمييزه عن طريق التشابه والاختلاف عن غيره من التصورات العقلية التي تُشتحضر أمام العقل بواسطة عبارة بعينها ، أو عبارة أخرى مرتبطة به .. و « مور» يستخدم هذه العمليات كلها دفعة واحدة .

وكان « مور» يهدف من وراء منهجه التحليلي إلى بيان حقيقة ما نعتقده بذوقنا الفطري ، وإثبات سلامة ما نقوله في اللغة المألوفة .

ويصبح التحليل بهذا المعنى نوعاً من الترجمة ، أو بصورة أدق ، نوعاً من التفسير أو الايضاح لأنه ترجمة إلى نفس اللغة ، وليس ترجمة من لغة إلى لغة أخرى

.. إنه ترجمة من صورة أقل وضوحا إلى صورة أكثر وضوحا ، أو من صورة غامضة أو مضللة إلى صورة غير مضللة . فهو لا يضيف إلى معرفتنا معرفة جديدة بقدر ما يوضح ما كنا نعرفه بالفعل .

والتحليل عند « مور » يفترض مقدماً اعتناق الفلسفة « الواقعية الجديدة » التي ارتضاها « مور » بديلا للفلسفة المثالية التي رفضها وفندها . كما يعتمد هذا التحليل على فكرة « الفهم المشترك » أو « الذوق الفطري » وهو ما يسمى في نظرية المعرفة بالموقف الطبيعي ؛ وهذا التحليل في نهاية الأمر محاولة لرد لغة الفلسفة والعلم إلى اللغة اليومية : **وإن لم يكن الغرض الأساسي من التحليل عنده هو تحليل اللغة ، بل التصورات والمفاهيم .**

ونظرية المعرفة عند « مور » هي ما يعرف بالنظرية « الواقعية الجديدة » التي وضع أسسها وكان أفضل ممثليها ، ومحور دراسته فيها هو « الادراك الحسي » . « ومور » يدعونا بداية أن نميِّز بين عنصرين من الادراك الحسي : **أولا** : الوعي الذي توجد كل الاحساسات بالنسبة إليه ؛ **وثانيا** : موضوع الوعي الذي يختلف بالنسبة إليه كل إحساس عن كل إحساس آخر . فالوعي هو العنصر المشترك بين كل الاحساسات ، وهو مصاحب لها دائما ، أما الاحساس بالأزرق فيختلف عن الاحساس بالأحمر ، فموضوع الاحساس ليس مماثلا للاحساس بالموضوع ، وبالتالي فإن طريقة وجود أحدهما ليست مماثلة لطريقة وجود الآخر .

وهكذا ينتهي مور بتحليله إلى فكرة شائعة لا جديد فيها ، هي أننا عندما نعرف ، نعرف شيئاً ، وأن ما نعرفه لا يمكن أن يكون مماثلاً لمعرفتنا . فهذه المعرفة تقتضي **فعْلا ذهنيا** يختلف عن موضوع الفعل الذهني نفسه ، هذا الفعل الذي يتسم بالشفافية ، إذ أن الوعي يضيء الموضوعات التي قد تكون إحساسات أو تمثلات أو أشياء مادية ــ يضيئها من الداخل إن جاز هذا التعبير ، ويلمع من خلالها ، بحيث تصبح شفافة أو لامعة من داخلها . وبهذا الوعي نتصل بالأشياء اتصالاً مباشرا بحيث تُعْطى لنا بلحمها ودمها . **وعلى ذلك تعني المعرفة إدراك ما هو واقعي إدراكاً موضوعياً بما هو كذلك .**

وأهمية نظرية « مور» في المعرفة ترجع إلى تحطيمه للمعادلة المثالية التي جعلت وجود الشيء مساويا لادراكه .. فهو يحرر وجود الشيء من أغلال كونه مُدْركا ، كما أن « كون الشيء مدركاً لا ينطوي على الوجود بالضرورة ، وإنما يتم الادراك الحسي بطريقة مباشرة تماما بالوصول مباشرة إلى ما هو واقعي موضوعيا » .. كما ترجع أهمية هذه النظرية إلى أنها لا تنظر إلى الوعي بوصفه تركيبة تُلْقى فيها التمثلات والاحساسات ، كما تُلْقي حبات البندق ، وانما ينبغي النظر إليه على أنه فعل وظيفي محض ، يُدْرك الموضوع مباشرة ، ويغدو فيه شفَّافاً .

وإننا لنتبين من هذا كله أن نتائج مور التحليلية تنتهي به كما بدأت إلى « الموقف الطبيعي » للانسان العادي في نظره إلى الأشياء . والواقع أن موقف مور في نظرية المعرفة يعد امتدادا لموقف توماس ريد الفيلسوف الانجليزي الذي عاش في القرن الثامن عشر . إذ يرى « مور» أن كثيرا من معتقدات « الحس المشترك » أو « الذوق الفطري » ــ على الرغم من أنها شبيهة بقوانين المنطق في كونها لا هي مما يقبل الاثبات ، ولا هي مما يقبل النفي، إلا أن هناك من المسوغات ما يدفع إلى قبولها أكثر جدا من المسوغات التي تبرر قبولنا لأ ية نظرية من النظريات الفلسفية التي تناقضها ، وهي تختلف عن أية عقيدة فلسفية في أننا جميعا نعتنقها ، ولا يسعنا إلا أن نعتنقها ، كما أن كثيرا من صنوف المتناقضات المتباينة تنشأ عن محاولا تنا لانكارها .

وفي مجال الأخلاق ، حاول « مور» تطبيق منهجه التحليلي الذي بسطناه فيما سبق . فهنا أيضا نجده محللاً دقيقاً صارماً ، يسير في طريقه مستقلاً عن جميع وجهات النظر وعن جميع المذاهب الشاملة والآراء التقليدية . ورغم أنه لم يشيّد مذهباً ، فقد حاول جاداً ، بالتحليل النقدي الدقيق ــ أن يبسط أسس التفكير الأخلاقي ويكشف عن مشكلاته . وقد عبَّد طريق علم الأخلاق من أساسه ، وقام بجهد رائع في تطهير الأرض ، دون أن يعبأ كثيراً بالنتائج الايجابية . وفي الحالات التي تظهر فيها مثل هذه النتائج ، نجدها على وجه العموم ، تتفكك بفضل النقد . وقد كان مور في هذا الميدان صريحاً على الامتناع عن كل إصرار قطعي على آرائه .

والمشكلة الرئيسية عند مور في علم الأخلاق هي مشكلة تعريف « الخير » ، وموضوعه الأساسي هو التنقيب عن الأسباب الصحيحة التي تجعلنا نعد هذا الشيء أو ذاك خيّرا . وفي كتابه « أصول الأخلاق » يحاول مور أن يجيب عن هذا السؤال : « ما هي أنواع الأشياء الخيرة ؟ » وكانت إجابته غاية في البساطة إذ يقول إن هناك صنوفاً عديدة لتلك الأشياء منها « مسرات الحديث الانساني ، والاستمتاع بالأشياء الجميلة » .

بيد أن معظم عمله مكرس لتحليل « الخير » ، وهنا ينصح الفيلسوف التحليلي — تمشياً مع منهجه في الفحص ، أن يتأمل في انتباه ما يقوم فعلاً أمام عقله ، على أمل أنه لو حاول هذه التجربة مع كل تعريف مقترح ، فقد يصبح خبيراً إلى درجة تؤهله لمعرفة أنه في كل حالة ، يكون القائم أمام عقله موضوعا فريداً . وقال « مور » — متأثراً بمنهج التقسيم — إن التعريف « يقرر ما هي الأجزاء التي تؤلف دائما كلًّا بعينه ، وبهذا المعنى لا يكون لفكرة « الخير » تعريف ، لأنها فكرة بسيطة لا أجزاء لها » . وهذا المفهوم البسيط الذي يعتقد أن لفظة « خير » تقوم للدلالة عليه ، سمّاه صفة « لا طبيعية » ، وأية محاولة لمساواته بأي مفهوم آخر ، سماها وقوعاً في « المغالطة الطبيعية » .

فالخير عند « مور » صفة بسيطة غير قابلة للتحليل مثل اللون الأصفر ، ومعرفته تكون بنوع من الحدس البسيط ، ومن ثمّ يمكن أن نعد « مور » مؤسس النزعة الحدسية في علم الأخلاق . الخير هو الخير ولا شيء غيره ، ولا سبيل إلى تعريفه لأنه خال من كل تركيب أو تعقيد . الخير هو ذاته ولا شيء غيره ، فهو يتكشّف بماهيته الباطنة ، ولا يمكن أن يُدْرك بتحديدات مُسْتَمَدّة من أي مصدر آخر . فإذا حاولنا ذلك وقعنا في « مغالطة النزعة الطبيعية » ، كأن نحاول تعريف الخير بأنه ما هو نافع ، أو مرغوب فيه ، أو مُسَبِّب للذة . وعلى ذلك ينبغي التفرقة بين الخير من حيث هو وسيلة ، وبين الخير في ذاته . فالسؤال عما هو أفضل في ذاته ، والسؤال عما يؤدي إلى أفضل النتائج ، هما سؤالان مختلفان تماما ، ومن الواجب الابقاء على انفصالهما كاملا .

وحاول «مور» في كتابه «أصول الأخلاق» أن يضع يده على «**مغالطات** النزعة الطبيعية» في المذاهب الأخلاقية المختلفة، مثل مذهب اللذة التطوري عند «سبنسر»، ومذهب اللذة النفعي عند «مل» Mill، ومذهب اللذة الحدسي عند «سدجويك»، وفي هذه المحاولة يسوّي حسابه بوجه عام مع كل أشكال الأخلاق الانجليزية التقليدية، دون أن يضرب هذه الأشكال بعضها بالبعض الآخر، ولكنه يتبع معياراً واحداً في نقده هو معيار الاستقلال الذاتي للمبدأ الأخلاقي الأساسي.

أما المذاهب الأخلاقية المرتكزة على مسلّمات ميتافيزيقية مثل مذاهب الرواقيين وسبينوزا وكانت وهيجل وأتباعه ـــ فإن مور يحاول أن يثبت أنها لا تستطيع تقديم جواب عن السؤال: ما هو الخير في ذاته؟ فهي بدورها تجعل للأخلاق أساسا معتمدا على غيره، إذ تقيس الخير في كل حالة بمعيار مبدئها الميتافيزيقي الأعلى، الذي يتضمن عادة علاقة بحقيقة تعلو على الحس. لذلك يرفض مور أن يسمح للميتافيزيقا ـــ مثلما رفض أن يسمح للنزعة الطبيعية ـــ بالتدخل في الأخلاق.

بهذا النقد الذي وجهه «مور» للمذاهب الأخلاقية جميعاً ـــ يمهد الطريق للحديث عن «الخير في ذاته» كما يراه، فيربط بينه وبين مشكلة القيمة. ويذهب إلى أن القيمة وصفات القيمة ليست ذاتية، ولكنها تنتمي إلى الأشياء ذاتها، وتُعطى معها، ومن ثمّ فهي موضوعية، ولا تنبثق عن موقف ذهني للفرد تجاه الأشياء التي توصف بأنها ذات قيمة. وليست الموضوعية كافية لتحديد مثل هذه الأشياء القيمة، وإنما هناك صفة خاصة مميزة لهذه الأشياء هي صفة «التأصل» Intrinsicality. فإن الشيء الذي يمتلك قيمة معينة متأصلة فيه، تكون «القيمة» هي الطبيعة الباطنة لهذا الشيء. بيد أن «مور» يعود فيربط بين «القيمة» وبين «الوعي» فيقول إن أكثر الأشياء التي نعرفها قيمة هي حالات معينة للوعي نعانيها في تعاطفنا الشخصي مع الآخرين، وفي التمتع بالجمال في الفن والطبيعة، هذه الأشياء، قبل غيرها، هي التي ينبغي أن تُنسب إليها قيمة متأصلة، وهي

التي تستحق أكثر مما عداها ، أن تطلب لذاتها . غير أن الشيء الجميل لا يكتسب قيمة ، بأعلى معاني الكلمة حتى يرتبط به « الوعي » بالجميل والتمتع به . وهذه الحقيقة البسيطة يراها « مور » الحقيقة الأساسية في كل فلسفة أخلاقية ، وهي معيار كل تقدم اجتماعي ، والمعنى الأخير لكل فعل بشري .

وتذوق الجمال يرتبط بعلاقة مباشرة مع الخير الأخلاقي . فما هو دائما جميل ، هو أيضا خير ، بيد أن الجميل ليس مساويا تماما للخير ، لأن الخير هو القيمة الأكثر أصالة . ويرى « مور » أن « التعاطف الشخصي » هو القيمة الأساسية في كل العلاقات الاجتماعية بين الناس بعضهم ببعض . وما نصل إليه في هذا المضمار بجهودنا الخاصة وبوصفنا شخصيات أخلاقية ، هو الخير في ذاته ، وسيظل كذلك ، وما المثل الأخلاقي الأعلى إلا الخير الأقصى ، أو أعلى تحقق للخير .

وكما يقف « مور » في « نظرية المعرفة » « موقفاً طبيعياً » مؤيداً لوجهة نظر الحس المشترك أو « الذوق الفطري » ، فإنه يتخذ هذا الموقف نفسه في مجال الأخلاق . وينتهي من تحليله إلى أن الحقوق والواجبات التي يؤمن بها عامة الناس ، هي الحقوق والواجبات الحقيقية .

ويعترف « مور » في نهاية المطاف اعترافا متواضعا ، نراه السمة المميزة لفلسفته جميعاً ــ إذ يصرّح بأنه يدرك حقائق كثيرة ــ شأنه في ذلك شأن الرجل العادي ــ ولكنه لا يستطيع أن يقدّم لها « التحليل الصحيح » ، كما أنه لا يدعي أنه قادر على تقديم التحليل الصحيح لكيفية قيام المرء بتحليل صحيح .



٢ ــ الواقعية الجديدة
الفرد نورث هوايتهد
صمويل ألكسندر



الفرد نورث هويتهد

الفرد نورث هويتهد .. شخصية فلسفية تكاملت أبعادها، وتوحدت قسماتها، وتناغمت أفكارها .. شخصية فريدة نادرة في تاريخ الفلسفة الانجليزية، إذ أخذ «هويتهد» بأفضل ما في هذه الفلسفة من تقاليد، وأضاف إليها عمق التأمل النظري كأعمق ما يكون التأمل، واقتبس من فلاسفة القارة الأوروبية ــ من ليبنتس الألماني وبرجسون الفرنسي ــ ما رآه جديراً بالاقتباس، وصهر هذا كله بفكره المُبْتكر، وذهنه المتوقد، بحيث جاءت فلسفته في نهاية الأمر مزيجا جديدا فريدا، جديراً بالنظر المتأني، والجهد المتروي المتصل، حتى يستطيع المرء أن يستخرج كل ما فيها من ثمار طيبة، وكنوزٍ ثمينة.

ولد الفرد نورث هويتهد عام ١٨٦١ في رامزجيت ــ وهي قرية انجليزية صغيرة تقع في جزيرة «ثانت» شرقي مقاطعة كنْت. وكان والده قسيساً. وأمضى صباه في رامزجيت أولا، ثم في أبرشية في الريف هي أبرشية القديس بطرس في ثانت. وكانت هذه النشأة الريفية الدينية مليئة بالذكريات التاريخية، وتركت في نفسه انطباعاً عميقاً باتصال حياة المجتمع عبر الأجيال، وبروح الدين من حيث أنه متصل اتصالاً وثيقاً بطريقة المجتمع في الحياة. وفي أثناء دراسته في «شربورن»، وهي مدرسة قديمة للخاصة في «دورست» ــ قوي هذا الانطباع في نفسه بدراسته للتاريخ والآداب الكلاسيكية. وفي هذه الفترة أيضا اكتشف ميله إلى دراسة الرياضيات، فالتحق عام ١٨٨٠ بكلية ترينيتي بجامعة كيمبردج طالبا

للرياضيات ، ثم اختير فيما بعد زميلا في هذه الكلية نفسها في الفترة من ١٩١١ إلى ١٩١٤ ، وعيّن بعد ذلك محاضرا في الرياضة التطبيقية والميكانيكا في « الكلية الجامعية » University College بلندن من ١٩١٤ إلى ١٩٢٤ ، ثم أستاذا للرياضة التطبيقية في كلية « العلوم والتكنولوجيا الامبراطورية » في لندن . وفي عام ١٩٢٤ دعته جامعة هارفارد الأمريكية ليشغل كرسي الأستاذية في تدريس الفلسفة بجامعة كيمبردج بولاية مساشوستس — وظل في هذا المنصب حتى وفاته عام ١٩٤٧ . وقد اكتسب في هذه الفترة الأخيرة من حياته شهرة المحدّث الألمعي المتألق ، إذ فتح صالون بيته لزيارات أفواج متتابعة من التلاميذ والزملاء والزوار الذين كانوا يستمتعون بضيافة زوجته المثقفة « إيفلين ويللوبي في ويد » ، وبأحاديثه الطلية الشائقة في الحضارة والفلسفة والتاريخ . وقد مُنح « هويتهد » نوط الاستحقاق في عام ١٩٤٥ . وفي الشهور الأخيرة للحرب قُتِل ابنه الأصغر عندما بلغ الثامنة عشرة من عمره ، فحزن عليه حزناً شديداً لم يستطع معه مواصلة العمل إلا بمجهود شاق من الترويض الروحي ، وكان لهذا الحزن أثر كبير جداً في تحويل أفكاره نحو الفلسفة ، وبحثه عن مهرب من الاعتقاد في عالم آلي محض ، كما جعله يلح على « السلام » كعنصر جوهري من عناصر الحضارة الانسانية .

يقول عنه « برتراند رسل » وكان تلميذه ، وزميله الذي اشترك معه في تأليف كتابهما العظيم : « أصول الرياضة » — « كان لهويتهد سخرية ممتعة ، ولطف عظيم ، وكان شديد التواضع ، ولم يكن يعبأ بتاتا بانتقاص نفسه في حكاياته وكان يعي أهمية الدين وعيا عميقا » . كما وصفه « رسل » في كتابه « العقل والمادة » بأنه رب أسرة ممتاز ، وبأنه كان يتسم بنوع مدهش من الحصافة مكّنه من الانتصار لرأيه في اللجان بأسلوب أذهل أولئك الذين رأوه تجريديا محضا لا واقعية فيه . وقال عنه أيضا إنه كان مدرساً كاملاً بشكل غير مألوف ، فكان يهتم اهتماما شخصيا بمن يتعامل معهم ، ويعرف نقط قوتهم وضعفهم على السواء . ويلخص « رسل » رأيه في شخصية هويتهد بقوله : « إن زملاءه أطلقوا عليه وهو في سن متقدمة لقب « الطفل الملائكي » .

وقد يكون من المناسب أن نعرض إسهامات هويتهد تحت عناوين ثلاثة هي: (المنطق والرياضة) ـــ (وفلسفة العلم) أو (الفلسفة الطبيعية) وأخيراً: «الميتافيزيقا». وكانت كل مرحلة من هذه المراحل تُسلم إلى المرحلة التي تليها في يسر، وبطريقة منطقية طبيعية بحيث نجد تشابهاً وثيقاً بين اهتماماته الأولى واهتماماته الميتافيزيقية الأخيرة.

وأفصح هويتهد عن اهتمامه بالرياضيات في عدة كتب أصدرها في تلك المرحلة المبكرة من عمره، أولها «رسالة في الجبر العام» (١٨٩٨)، ثم كتاب «المفاهيم الرياضية للعالم المادي» (١٩٠٥)، و«بديهيات هندسة المساقط» (١٩٠٧)، وظهر له في العام نفسه «بديهيات الهندسة الوصفية»، تلاه «مدخل إلى الرياضة» (١٩٠٨)، وتوّج هذه الفترة باشتراكه مع «رسل» في تأليف كتاب «أصول الرياضة» الذي ظهر في مجلدات ثلاثة من ١٩١٠ إلى ١٩١٣، وهو كتاب ضخم وُضِع فيه نظام المنطق الرياضي، وأسس عليه هويتهد بنيانه الفلسفي فيما بعد، وهو بنيان يختلف فيه عن شريكه رسل اختلافا بيِّنا، ويعد هذا الكتاب نقطة الانتقال إلى المرحلة التالية، مرحلة «فلسفة العلم» أو «الفلسفة الطبيعية». ونستطيع أن نقول إن عقل هويتهد لا قلبه هو الذي كان في ذلك السفر العظيم، وأن كثيرا من المشكلات التي حُلَّت فيه كانت مشكلات «رسل»، والعجيب في أمر هذا الكتاب أن المجلد الخاص بالهندسة، وهو المجلد القريب من اهتمامات هويتهد أكثر من غيره من مواد الدراسة، لم يُنْشر قط، مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن غواية التأمل الميتافيزيقي كانت قد تركت أثرها بعد ظهور تلك المجلدات الثلاثة.

وفي المرحلة الثانية من مراحل عمره الفكري وهي المرحلة التي يطلق عليها اسم «فلسفة العلم» أو «الفلسفة الطبيعية» تحرك «هويتهد» بسرعة نسبية، وكان برنامجه في هذه المرحلة هو أن يستنبط المفاهيم العلمية من أبسط العناصر في معرفتنا الحسية الادراكية، والموضوع الذي ينصب عليه التحليل هو «الطبيعة»، و«بالطبيعة» يقصد هويتهد العالَم كما هو معروض أمام وعينا. ومع أنه

يتحدث عن « حوادث مُدْرَكَة » ، إلا أنه ينظر إلى العقول الفردية بوصفها « خارج » الطبيعة ، وبالتالي فهي « خارج » نطاق فلسفة العلم . وهكذا يستبعد « الانسان » و « القيمة » في هذه المرحلة من دراسته ، فالفلسفة الطبيعية تختلف اختلافاً واسعاً عن الميتافيزيقا التي ينبغي أن تتضمن مثل هذه الاعتبارات . وكلما ازدادت اهتماماته الميتافيزيقية عمقاً اشتملت أيضا على كثير من المسائل التي لا نجد لها أثرا في « الفلسفة الطبيعية » .

وتلتقي أفكار « هويتهد » في هذه المرحلة عند مصطلح هام يتخذ بعد ذلك شكلا آخر في ميتافيزيقاه هو مصطلح « الحادثة » Event . والحادثة هي الواقعة النهائية للادراك الحسي ، والحوادث هي أشد وقائع الطبيعية عينية ، فهي تغدو وتروح ، وتمتد في المكان والزمان ، كما أنها تندرج في حوادث أخرى ، وتضم حوادث غيرها في داخلها . وهذا ما يسميه هويتهد « التداخل » Ingression في طبيعة الحوادث الواقعية . وفي مضاد الحوادث ، تتواتر « الموضوعات » Objects وهي نوع من التجريدات تدخل إلى الخبرة من خلال التعرف العقلي Recognition ، ونميز فيها بين أنواع ثلاثة : **موضوعات الحس** مثل الألوان والطعوم والملمس ، **وموضوعات الادراك الحسي** كالمناضد والأشجار والجبال ، **والموضوعات العلمية** مثل الالكترونات والذرات والجزيئات والموضوعات بأنواعها الثلاثة عناصر في الحوادث ، فهي ليست في مكان واحد وزمان واحد ، ولكل موضوع اندماجات وتداخلات معينة بحيث يمكن أن يقال إنه عنصر من عناصر الخبرة يصل إلينا من خلال الطبيعة . والحوادث تقع ، أما « الموضوعات » فيترابط بعضها مع البعض الآخر في مركب من أربعة أبعاد للزمكان ، يسميه هويتهد « المتصل الممتد » ، والخصائص الهندسية لهذا المجال هي ما يتم تعريفه بمنهج « التجريد الامتدادي » .

وفي هذه المرحلة اهتم « هويتهد » بنقد النظرية النسبية لأ ينشتين ، واضعا مكانها نظريته النسبية التي تقوم على النزعة الواقعية في الفلسفة بدلا من أن تتأسس على النزعة الاجرائية Operational ، كما تتخذ الحوادث في نظرية هويتهد

أهمية أكبر مما لها في نسبية أينشتين، فبينما يشتق أينشتين الحوادث من تقاطع جزيئات المادة، يستمد هويتهد المادة من الحوادث بوصفها إحدى سماتها العرضية. وبينما كان أينشتين يسعى إلى نظرية للمجال الموحّد، كان هويتهد يركز على الطابع الذري للطبيعة وعلى استمراريتها واتصالها في الوقت نفسه. وهكذا أراد هويتهد أن يضع أساسا فلسفيا للآراء التي أخذت الفيزياء الحديثة تنادي بها وكذلك نظرية الكم Quantum والنظرية الذرية. ولقد كان النصيب الذس ساهم به هويتهد في فهم الفيزياء الرياضية الحديثة فهما فلسفياً صحيحاً، وفي استغلالها في ميدان الفلسفة يفوق في قيمته واستقلاله وأصالته نصيب كل من ساهموا في هذا الموضوع. ونمت فلسفته الطبيعية بطريقة عضوية تماماً لعدم تقيدها بأية نظرية سابقة ـــ من تربة المعرفة الخاصة المكتسبة حديثا. وتشتمل هذه الفترة على كتاباته التي ظهرت فيما بين ١٩١٩ ـــ ١٩٢٢، وأولها «**بحث في مبادىء المعرفة الطبيعية**» الذي عرض فيه أفكاره الرئيسية بطريقة منهجية لأول مرة؛ ثم «**مفهوم الطبيعة**» الذي عبّر فيه عن الآراء الجديدة تعبيراً فلسفياً أكمل؛ وأخيرا «مبدأ النسبية» الذي نوقشت فيه النظرية من الناحية الفيزيائية.

وقد كان لهويتهد في هذه المرحلة فضل الكشف عن كثير من المغالطات في الفلسفة التجريبية القائمة على مفاهيم فزيائية قديمة للزمان والمكان مثل مفهوم «المحل البسيط» Simple location الذي حرص هويتهد على بيان إنه مفهوم تجريدي ومصطنع إلى حد بعيد، لا يناظره أي واقع في التجربة العينية؛ وشبه بهذا مفهوم «الانطباعات البسيطة» عند هيوم فهي أيضا تجريدات عقلية شأنها شأن الأجسام المادية في الفيزياء. وهكذا كانت الفلسفة التجريبية، وإن زعمت أنها مبنية على التجربة ـــ هي في أساسها غير تجريبية! ويرفض هويتهد فكرة وجود الجواهر المادية المستقلة المنفصلة في الوجود الخارجي، كما رفض فكرة انفصال الزمان والمكان المطلقين كما قال بهما نيوتن، واعتبرهما أشبه بالعلاقات التي تترابط وفقا لها عناصر الطبيعة بوصفها المتعلقات، وهذا هو ما أسماه «النظرية العلاقية الخاصة بكل من المكان والزمان». ورفض أيضا ازدواجية الطبيعة أي

القول بطبيعة ظاهرة وأخرى غير ظاهرة، وإنما الطبيعة عنده كلٌّ موحدٌ أشبه ما يكون بالنسق الموحّد من العلاقات المترابطة. والعالم متضمن في كل حادث بناء على تصورنا لمعنى التطور والصيرورة، والحوادث في حالة ديناميكية، وهي تتقدم على نحو خلاّق، إذ لا تتكرر أية حالة في العالم أبدا، إنما تنبثق على الدوام من قلب الطبيعة إمكانات جديدة. وفي هذه الأقوال نلمس بالطبع تأثير برجسون الذي يقول بالدفعة الحيوية وبالتطور الخالق. وفي المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري يسعى هويتهد إلى تقديم نسق من الأفكار المتسقة المتلاحمة في آن واحد، نسق يحتضن الكون من خلال نظرة شاملة تضم الطبيعة والانسان معا، المُدْرَك والمُدْرِك، دون أن يتخلى عن منهجه المنطقي الرياضي، إذ يطمح هويتهد إلى إدراج العناصر التي يتألف منها الكون ـــ على نحو عضوي ـــ داخل إطارات صورية لا تعدو أن تكون شبكة هائلة من العلاقات التي تربط بين متغيرات هي أقرب ما تكون إلى الممكنات المنطقية التي تحوي تطور الموجودات الواقعية، على نحو يجد فيه كلٌّ منها مكاناً له وتفسيرا في لحظة ما، خلال هذه الاطارات الصورية المجردة.

وهكذا تجمع ميتافيزيقاه بين عناصر ثلاثة: الاطارات الصورية المجردة، والتفكير النظري التأملي، والواقع الفعلي التجريبي. وفي الكتب التي تمثل المرحلة الأخيرة من حياته وهي **«العلم والعالم الحديث»** (١٩٢٦) و**«عملية الصيرورة والواقع»** (١٩٢٩) و**«مغامرات الأفكار»** (١٩٣٣) يقدّم لنا هويتهد مجملا لفلسفته التي سماها «فلسفة الكائن العضوي»، وهي فلسفة تتسم بطابع شديد من التعميم والتجريد نتيجة لاستخدامه لمصطلحات يستعيدها من علم الأحياء وعلم النفس الاستنباطي، ومنها على سبيل المثال فكرة «تبلور التشرب» Concrescence of prehension، ومعناها امتصاص كل «كائن فعلي» للتاريخ الماضي ثم سيره نحو مستقبل جديد. و«الكيانات العقلية» في الميتافيزيقا هي ما يقابل «الحوادث» في الفلسفة الطبيعية، وهي هنا تقترب من المونادات أو الذرات الروحية التي قال بها ليبنتس، وإن كانت هذه «الكيانات الفعلية» عند

هويتهد ليست مغلقة على نفسها وبلا نوافذ ـــ كما يذهب ليبنتس ـــ بل هي مفتحة الأبواب والنوافذ على مصراعيها ، لأنها وإن تكن خاضعة للتطور الداخلي المحصن ، إلا أنها تتفاعل تفاعلا نشطا بعضها مع البعض الآخر في شتى أنحاء الطبيعة .

« والموضوعات الابدية » هي المقابل الميتافيزيقي للموضوعات في الفلسفة الطبيعية ، ووظيفتها « تحديدية » بمعنى أنها هي التي تزودنا بالسمات المميِّزة المحددة للموضوعات في العالم الواقعي ، وهذا العالم الأخير لا يُسْتنفدُ أبداً ، لأنه يستند إلى عالم الممكن أو الدائم الذي هو عالم « الموضوعات الأ بدية » ، وعملية الصيرورة عملية أزلية ، فكل شيء سيال ، والأحداث لا تكف عن الانسياب ، بيد أن مجراها لا يكتفي بالانسياب فحسب ، ولكنه « يرتفع » في انسيابه على الدوام ، و « الكيانات الفعلية » مُحَمَّلةٌ بكل ما حدث في الماضي ، مُثْقلة في طياتها بالمستقبل الذي يكمن فيها بالقوة منتظراً خروجه إلى حيز الفعل . وعالم « الموضوعات الأ بدية » هو عالم الممكن أو الدائم الذي هو المجال الأصلي للميتافيزيقا . وقد يتبادر إلى الأذهان أن هذا العالم شبيه بعالم المثل الأفلاطونية . وقد اعترف هويتهد نفسه بأنه مدين بالكثير من أفكاره الكونية للتأملات الأسطورية التي تحتشد بها محاورة «طيماوس» لأفلاطون ، غير أن هويتهد لا يرى في « الموضوعات الأ بدية » كيانات عليا قائمة بذاتها ، وإنما يعرِّفها في كتابه « عملية الصيرورة والواقع » بأنها « إمكانيات خالصة للتحديد النوعي للواقع ، أو صور للتحدد » .

وتلتقي أفكار هويتهد الميتافيزيقية جميعا في فكرة الله ، وهي فكرة تضرب بجذورها في شعاب فلسفة هويتهد بأكملها ، ولا غنى عنها في فهم هذه الفلسفة التي تنطوي على روح دينية عميقة .

والله في هذه الفلسفة هي المهيمن على عالم الامكان ، وهو مُنَظِّمه ، فلو تحققت كل الامكانيات ، لما وُجد عالَم منظَّم ، ولدبت الفوضى في كل شيء .

والله هو أصل «الابداعية» في العالم الفعلي، وهو العلة الخلاّقة الأولى التي ينبثق عنها كل كون، وهو الذي يدفع كلّ ما تحقق إلى اتخاذ صور وحوادث تتجدد دواما. والوظيفة الأساسية للاله هي التقييد للابداعية العامة، وهذا ما يسميه هويتهد «بالطبيعة الأصلية»، ذلك أن الله هو أول ما تتجسد فيه القوة الابداعية الخلاقة وأول ما يحد منها ويضفي عليها صورة. وبهذا لا يكون الله مجرد إمكانية فكرية، ولا قدرة خلاّقة بلا هدف وبلا قيد، وإنما هو «وجود» فعلي متحقق. الله في طابعه الأصلي هو العلة الكافية للكون أو هو «مبدأ التعين» كما يقول هويتهد.

والله في طبيعته الأصلية تلك عالٍ على العالم، كامل في ذاته، أبدي أزلي، وبذلك لا يشارك مباشرة في صيرورة العالم ولا يشتبك معها مباشرة. غير أن الإله لا تقتصر طبيعته على هذه الصفة الأصلية فحسب، وإنما يتميز بصفة مثالية لاحقة تتغلغل في العالم، وتتدخل في عملية الصيرورة الخلاّقة. وتتجلى هذه الطبيعة اللاحقة للإله في علاقة خاصة قوامها العناية» و «المحبة»، فالله حريص على ألا يضيع شيء في العالم. وهذه الطبيعة اللاحقة هي التي تجعل في الإمكان قيام نقطة تماس، وعلاقة تبادل بين الإله والعالم. وتصور الألوهية عند هويتهد تصور دينامي، بمعنى أن «الابداعية» التي هي أصل كل وجود، والتي تتخذ من الله نقطة بداية لها، تتدفق إلى العالم، وتعود في النهاية إلى المنبع الأول الذي عنه صدرت، ومنه خرجت.

* * *

بهذا التصور للألوهية بأن لها طبيعتين: إحداهما أصلية مفارقة للعالم أو عالية عليه، والأخرى لاحقة داخلة في العالم أو كامنة فيه، يكون «هويتهد» قد حاول حل مشكلة من أعوص مشاكل الفلسفة وأشدها عُسراً، وأعني بها مفارقة الاله للعالم أو بطونه فيه، أو كما تسمى أحيانا علو الله على العالم، أو محايثته له Immannence. وهذا النهج الذي أتبعه هويتهد في حل هذه المشكلة العويصة

نجده في معظم حلوله وتصوراته جميعا بحيث نستطيع أن نقول إن النزعة الغالبة على فلسفة هويتهد هي النزعة « القطبية » Polarity . أو بمعنى أدق « المحافظة على الاستقطاب » بين قطبين لا يتغلب أحدهما على الآخر ، ولا ينفي أحدهما الآخر أو يلغيه أو يضعفه ، بل يحتفظ « هويتهد » لكل من القطبين باستقلاله وشدته وضرورته الوجودية : الصيرورة والثبات ، التطور والدوام ، الانفصال والاتصال ، التجربة والتأمل ، الواحد والكثير ، الضرورة والحرية ، والشر والخير ، بحيث نستطيع أن نقول إن فلسفته تهدف إلى الجمع بين الأضداد وإيجاد مركب من القطبين المتضادين معا .

* * *

ولهويتهد ــ فضلا عن هذا كله ــ فلسفةٌ قيّمةٌ في الحضارة . وعلى الرغم من الصعوبات الشديدة التي يلقاها المرء إذا أراد تعريف الحضارة ، فقد عرَّفها « هويتهد » تعريفاً في غاية من البساطة والعمق فهو يقول : إن الانسان أو المجتمع المتحضر هو من سيطرت عليه الصفات الآتية : « الصدق ، والجمال ، والمغامرة ، والفن ، والسلام » .

وفي كتبه التي تتعرض لتاريخ الحضارة الانسانية مثل « مغامرات الأقطار » و « العلم والعالم الحديث » نظرات ثاقبة نفاذة ، وآراء سديدة ناضجة لا تصدر إلا عن ثقافة واسعة بالتاريخ والفنون والآداب والأديان ، ومن أقواله في كتابه القيّم « مغامرات الأفكار » : « إن اللجوء إلى القوة ، مهما يكن أمراً لا مناص منه ، فإنما هو إعلان عن إخفاق الحضارة » . وهذا ينبع من اعتقاده الأساسي بأن الاعتماد على القوة يقضي على القيم الحضارية ، وأن أولئك الذين يتخذون القوة سبيلا « أولية » في الشئون الانسانية ، ينحدرون من المستوى الانساني إلى المستوى الحيواني .

* * *

وقد التفت المثقفون في العالم العربي إلى ما تتسمُ به فلسفة هويتهد من خصوبة وعمق ، فترجموا طائفة من كتبه ، أو من الكتب التي أُلّفت عنه ، كما كتب عنه كبار أساتذتنا في الفلسفة مقالات ودراسات صافية في كتبهم التي تناولوا فيها الفلسفة الغربية المعاصرة .

أما كتبه المترجمة إلى العربية فنذكر منها :

أصول الرياضيات (بالاشتراك مع برتراند رسل) ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني
مغامرات الأفكار : ترجمة أنيس زكي حسن تقديم د . عبد الرحمن خالد القيسي
كما ترجم الأستاذ محمود محمود كتاب « محاورات الفرد نورث هوايتهد » التي سجّلها تلميذه « لوسيان برايس » ، وقدّم للكتاب الدكتور زكي نجيب محمود بمقدمة طويلة .

وهناك ترجمة عربية لكتاب فلسفة هويتهد في الحضارة، تأليف أ . هـ . جونسون ــ قام بها الدكتور عبد الرحمن ياغي .

صموئيل ألكسندر

تستطيع أن تتنازع نسبته إليها تيارات فلسفية شتى ، ولكل تيار منها حق فيه . فهو ابن بار للفلسفة الواقعية الجديدة التي عرضنا من قبل لأهم أعضائها : رسل ومور وهويتهد.. وهو سليل بارز ينحدر من أسرة المدرسة التطورية الانجليزية ؛ وهو ممثل محترم للتيار الحيوي الذي أرسى دعائمه بقوة هنري برجسون ولويد مورجان ؛ ولا يخطىء مذهب « مشمول الالهية » — أو كما يسميه ، تجاوزاً ، بعض مؤرخي الفلسفة « وحدة الوجود » — إن ادعى بُنُوّته ، فهو حفيد من أحفاد « سبينوزا » العظيم الذي شيّد هذا المذهب الشامخ من مذاهب الفكر الانساني .

ولد « صموئيل ألكسندر » في مدينة سيدني بأستراليا عام ١٨٥٩ وتلقى تعليمه الثانوي وشطراً من تعليمه الجامعي في ملبورن ، وواصل دراسته الجامعية في جامعة أكسفورد حيث تتلمذ على الفيلسوف الانجليزي توماس هِلْ جرين ؛ وفي عام ١٨٨٢ أصبح زميلاً في كلية لنكولن Lincoln بأكسفورد ؛ وفي العام التالي عُيِّن أستاذا للفلسفة بجامعة فيكتوريا في مانشستر ، وأخلد إلى التقاعد في عام ١٩٢٤ ، ونال وسام الاستحقاق ١٩٣٠ ، وكانت وفاته في عام ١٩٣٨ .

وجريا على عادة كثير من الفلاسفة الانجليز دخل ألكسندر مجال الفلسفة الصِّرف أو الميتافيزيقا من باب دراسته لعلم الأخلاق ونجد له مؤلّفا مبكّراً في هذا العلم هو كتاب « **النظام الأخلاقي والتقدم : تحليل للمفاهيم الأخلاقية** »

الذي صدر عام ١٨٨٩ . ومن هذا المدخل تتطرق إلى دراسة نظرية المعرفة ، **فألف** كتابا عن « **لوك** » ظهر في عام ١٩٠٨ ، ثم تلاه بكتاب « **أساس الواقعية** » عام ١٩١٤ الذي تابع فيه كثيراً من أفكار المذهب الواقعي الجديد كما دعا إليه رسل ومور من قبله في انجلترا ، والواقعيون الجدد في أمريكا ، وإن اختط لنفسه خطًّا جديدا في نظرية المعرفة حين ألحقها بفلسفته العامة أو ميتافيزيقاه ، ولم يجعلها بناءً قائما بذاته ، بل فرعا تابعا ثانويا للميتافيزيقا . بيد أنه لم يُفصح عن مذهبه العام إلا بعد ثلاثين عاما من ظهور أول كتاب له ، وهو كتابه في علم الأخلاق الذي أشرنا إليه ـــ وكان ذلك في كتابه الشهير الذي يعد مَعْلَماً بارزاً في تاريخ الفلسفة المعاصرة ، والذي ظهر في مجلدين عام ١٩٢٠ ، الا وهو كتابه « **المكان والزمان والألوهية** » . وهذا هو كتابه الرئيسي الذي يُعَدُّ ما سبقه تمهيداً له ، وما لَحقهُ تفسيراً أو شرحاً عليه . ففي العام التالي من ظهوره أصدر ألكسندر كتاباً آخر تحت عنوان : « **سبينوزا والزمان** » ، **ثم صمت بعد ذلك صمتا طويلا حتى أصدر عام ١٩٣٣ كتابا يعرض فيه نظريته المتممة لميتافيزيقاه في القيم هو: « الجمال وصور أخرى للقيمة »** ، وظل يحاضر بعد ذلك ويكتب المقالات دون أن تصدر له كتب أخرى حتى وافاه الأجل .

ربما كان « الكسندر» آخر فلاسفة المذاهب الكبرى في الفلسفة الانجليزية بوجه خاص ، والفلسفة الغربية المعاصرة بوجه عام . وهو لا يقل طموحاً عن زميله «آلفرد نورث هويتهد» من حيث رغبته الشديدة في تشييد نسق موحّد يضم أشتات الفكر السائد في عصره ، والقارىء لفلسفته لا يخطىء آثار الأفكار الرئيسية على عقليته التأملية الفذة ، وعلى إرادته الصلبة التي أخضعت كل هذه العناصر المتفرقة في كلٍّ متسق شديد الإحكام ، وهو ما نلمسه في رائعته الكبرى « المكان والزمان والألوهية » ، ومع ذلك ، فإننا نعرض أولا لآرائه في علم الأخلاق ، وثانيا لنظريته في المعرفة وأخيرا لمذهبه الشامل في الألوهية ، وهذا الترتيب في العرض لا نستطيع أن ننكر ما فيه من تعسف وتبسيط ، وذلك لأن مذهبه في الألوهية يحتوي على كل تفسير لمراحله السابقة جميعا ، وهو البؤرة التي تتجمع فيها كل عناصر فكره الرئيسية الهامة .

ومن الواضح أن هذا القسم من فلسفة الكسندر، ونعني به نظريته في الأخلاق ـــ هو أقل أجزاء فلسفته تأثراً بمذهبه العام، وذلك لتكوينه المبكر قبل نضوج مذهبه في صورته النهائية بوقت طويل، وإن كنا نلمح فيه نفحات من روحه العامة المتأثرة بداروين واسبنسر تأثراً شديداً.

فالأخلاق عنده اجتماعية في أساسها، إذ تختص بالعلاقة بين الفرد وبين العالم المحيط به، وبمكانه داخل المجتمع الذي هو عضو فيه. ومهمة الأخلاق لا تعدو تحليل التصورات والمفاهيم الأخلاقية، ومشكلتها الأساسية هي بحث معنى الخير والشر، والصواب والخطأ، بيد أن الأخلاق لا يمكن أن تقتصر على هذا الجانب الوصفي الظاهري، بل لا بد أن تكون أيضا علماً **معياريا** يقوم بمهمة تحديد قيمة الوقائع الأخلاقية على أساس المثل الأخلاقية العليا. وبدراسة مسألة التقدم الأخلاقي. وتعد الدراسة التي نشرها ألكسندر في كتابه «النظام الأخلاقي والتقدم» تطبيقا دقيقاً للمبادىء التطورية على الحياة الأخلاقية، كما ينحاز فيه إلى جانب النظريات الأخلاقية البيولوجية التي سارت في ركاب المذهب الدارويني، والتي ظهر أقوى تعبير عنها في كتاب لسلي ستيفن «علم الأخلاق» (١٨٨٢).

ويأخذ السكندر عن «داروين» فكرة «قانون الانتقاء» أو «الانتخاب الطبيعي» فيطبّقها على عالم الأفكار الأخلاقية. ووفقا لهذا القانون تتغلب الأفكار التي هي أكثر فاعلية وحيوية على الأفكار الضعيفة وتقضي عليها. فنحن في مجال الصراع الروحي نقهر منافسينا بقوة الاقناع التي يتمتع بها مثلُنا الأخلاقي الأعلى والأقوى. ولكن، ما هو المعيار الذي يمكننا من التمييز في مجال الأخلاق، بين المُثُل الأقوى والمُثُل الأضعف؟ بين الأفكار الخيِّرة والأفكار الشريرة؟ هذا المعيار هو **التوازن**، وهو معيار يذكرنا تذكيرا قويا بأخلاقيات «برتراندر رسل». ومعناه عند ألكسندر أن ما يتسم به الفعل الأخلاقي من خيرية يرجع إلى ما نقيمه من توازن بين بواعثنا ونوازعنا وميولنا المتضاربة. وليس المَثَل الأخلاقي الأعلى إلا تكيف العناصر مع النظام الأمثل داخل نسق كليٍّ تَحَقَّق فيه التوازن. وهذا

يعني عند تطبيقه على الحياة الاجتماعية أننا وصلنا إلى حالة توازن بين أنفسنا وأقراننا، أو بين الفرد والجماعة، مشابه لذلك الذي يقوم بين عناصر وجودنا من ميول ونزعات.

وعندما نذم فعلاً قبيحاً، فإننا لا نعني سوى أن المعيار الذي يخضع له هذا الفعل ليس هو السائد في الوضع الراهن للمجتمع، وهذا هو ما نعنيه بالشر الأخلاقي. وقد يتحول ما كان من قبل خيراً ــ وفقا لهذه النظرة الاجتماعية إلى الأخلاق ــ إلى شر الآن. ورفضُ فعل يعني هزيمة مثل أعلى انهار في الصراع مع مثل أعلى ناجح. ولا تعدو أن تكون الغاية الأخلاقية هي التكيف مع هذا المعيار، وهذا التكيف أو التوازن يعد في رأي الكسندر هدفاً أرفع من جميع المثل العليا الأخرى التي تفترضها الأخلاق من حيث أنه يشتمل في ذاته على الأهداف جميعاً: إذ يشتمل على المثل الأعلى للكمال، وعلى تحقيق الذات، وعلى مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. وعلى مبدأ الحيوية الاجتماعية. وهذه المثل العليا تستهدف تحقيق توافق منسجم بين قوى الحياة الأخلاقية والاجتماعية.

وهنا تثار مشكلة التقدم الأخلاقي والتقدم هو أساس الأخلاقية، إذ لا توجد في فلسفة ألكسندر مبادىء أخلاقية مطلقة لا تتغير، ما دامت الحياة التي تنبثق عنها المعايير الأخلاقية في حالة تطور مستمر. وكل مَثَل أخلاقي أعلى ما هو إلا وقفة قصيرة في عملية الانتقال من مثل أعلى إلى آخر. وفي كل المجتمعات تظهر على الدوام ظروف وعلاقات جديدة تدفع إلى إعادة تحقيق التوازن الأخلاقي بدوره من جديد دائما وأبدا. (وهنا نلمح الطبيعة الديناميكية لمذهب ألكسندر في المجال الأخلاقي وهي الطبيعة التي سنجدها متغلغلة في كل مناحي فلسفته المقبلة). وتحقيق هذا التوازن يتم بواسطة تكيف الفرد المتغير مع بيئته المتغيرة، فهنا عملية مشتركة لا تكون من جانب واحد، بل هي عملية انتقائية من كلا الجانبين. ومن هذه الاعتبارات يمكن أن نستخلص المبدأ الأخلاقي الأعلى، وهو **«فكرة التعاون الاختياري الحر بين أعضاء المجتمع الواحد لصالح الكل»**

كما نستخلص القاعدة الأخلاقية التي يعبّر عنها هذا الأمر: «**اجعل العالم أفضل مما وجدته**».

* * *

ولا تُفْهم «نظريةُ المعرفة» عند «ألكسندر» حق فهمها إلا في سياق مذهبه الأخير في الألوهية، وفي نظريته النهائية التي بسطها في كتابه: «المكان والزمان والألوهية»، ولهذا سنمر عليها ها هنا في إيجاز شديد يكاد لا يعرض إلا للخطوط الرئيسية آملين أن يُسْتكْمل فهمها في نسيج أشمل، ونسق أحكم في القسم الأخير من هذا البحث. وفي هذا نتمشى مع منهج «ألكسندر» نفسه الذي لم يُعْط لهذه النظرية أولوية في فلسفته، وإنما جعلها متوقفة في نهاية الأمر على مذهبه ككل.

تحدث «المعرفة» حينما يحضر موجودان متناهيان معا، وعندما يكون أحدهما ــ وهو العارف ــ على وعي بهذا الحضور معاً، أي حالة المعية. حتى الذاكرة ليست إلا حالة من حالات هذا الحضور معاً، إذ هي حضور مع حادثة تتميز بصفة المضي. ولا يمكن أن توجد معرفة أو تأمل ما لم تكن ثمة معرفة **بموضوع** حاضر مع العارف أو المتأمل. العلاقة القائمة إذن بين عنصري المعرفة: عارف ومعروف ــ هي علاقة معية أو حضور مشترك. فالموضوع بما هو كذلك مستقل تماما عن الذات أو الوعي الذي **يمكن** أن يدخل معه في علاقة معرفة. ولا يطرأ على هذا الموضوع أي تغيير من جراء حضور وعي أمامه. وهذا هو ما تلح عليه الواقعية الجديدة كل الالحاح. ومن جهة أخرى فإن الوعي أو الذات تعتمد على الموضوع بوصفه مادتها الأصلية. وفي هذا لا يختلف ألكسندر في شيء عن «الواقعية» المألوفة، ولكنه يضيف إليها إضافات جديدة قد تكون مكمّلة لها. فليست الموضوعات، بما هي كذلك، أو الأشياء في ذاتها هي وحدها التي تعد حقائق مادية تتجاوز الوعي، بل إن المدركات الحسية أو المحسوسات هي أيضا كذلك، مع أن هذه تعد عادة موجودة في الوعي .. والتغيير الأساسي الذي أدخله

ألكسندر على الواقعية العادية هي قوله بأن صور الأشياء المتمثلة في الذهن هي الأشياء ذاتها أو أجزاء منها . فهي ليست نفسية إذن ، بل **فيزيائية** كالأشياء ذاتها ، وهي المنظورات المختلفة التي ندرك منها الموضوعات . ففي الادراك الحسي نختار من مجموع منظورات الشيء منظوراً واحداً أو أكثر تبعا لموضع الملاحظ بالنسبة إلى الموضوع الملاحَظ . والشيء الواقعي هو مجموع المنظورات المتضمنة فيه . فالمنظورات ليست غير واقعية ، وإنما هي جزئية فحسب ، وهي في طريقتها الخاصة في الوجود واقعية مادية ، شأنها شأن الكل الذي أخذت منه . وهذا ينطبق على كل ما يمكن أن يندرج تحت لفظ « الأفكار» ، وبالتالي على الذاكرة والتوقعات والتخيلات والأوهام وعلى كل التركيبات التصورية ذاتها كالتجريدات والكليات والرموز المنطقية والرياضية .. إلخ . فالعناصر التي تتألف منها كل هذه التركيبات هي الأشياء ، أو هي أوجه الأشياء في العالم الواقعي الفيزيائي . وعلى هذا نستطيع أن نقول إن واقعية ألكسندر واقعية متطرفة سار بها إلى أبعد مداها فأصبح مذهبه في المعرفة هو الصورة المناقضة المتطرفة للمثالية القائلة بأن الأشياء تساوي الأفكار ، بحيث قال إن الأفكار تساوي الأشياء .

* * *

فإذا بلغنا الجانب الميتافيزيقي عند « صمويل ألكسندر» وجدنا أنه أساس فلسفته كلها ، وأنه أهم جوانبها جميعاً ، وأكثرها أصالة وطرافة ، وأشدها تأثيراً . ويقول « منس » في كتابه « الفلسفة الانجليزية في مائة عام » إن فلسفة ألكسندر «آخر وأنضج ثمرة في شجرة الحركة التطورية الكبرى ، وربما كانت هي نقطة اكتمال هذه الحركة . وهي بالفعل تصل إلى أعلى قمة يستطيع التراث القومي (الانجليزي) بلوغها » .

وموضوع الفلسفة عنده أشمل من موضوع العلم وإن كان منهج البحث فيهما واحداً هو المنهج التجريبي . ويقصد ألكسندر بشمول موضوع الفلسفة أنه يتناول سمات الواقع غير التجريبية أو الأولية على حد تعبيره . فضلا عن تلك المشكلات

التي تنشأ عن علاقة التجريبي بالأوّلي. وهكذا يعرّف طبيعة البحث الفلسفي بأنها **الدراسة التجريبية لما هو غير تجريبي**. والفلسفة موجّهة إلى الكون بأسره، وهي تبحث عن علته الأولى والغائية، ومهمتها هي النظر بطريقة نقدية إلى معرفتنا بالكون وترتيبها مذهبيا، وهي أيضا بحث في معنى وجودنا ومعنى العالم.

واللبنة الأولى في هذا الصرح الاسكندري الشامخ هو نظرية المكان ـــ الزمان أو « الزمكان » على سبيل الاختصار. فالزمكان هو المادة الأولى في الطبيعة أو هو الهيولى بالنسبة إلى الأشياء جميعا، وهو مُحْدث الوجود ومُنْتجه، وهذه الفكرة استقاها ألسكندر بالطبع من الفيزياء الرياضية الحديثة، وبالذات من النظرية النسبية. بيد أننا لا نجد هنا تفصيلات دقيقة للنظريات التي وضعها « أينشتين »، بل مجرد إيحاء عام منقول إلى مجال الميتافيزيقا، وكذلك لا نستطيع أن نتصور هذا « الزمكان » دون مفهوم « برجسون » للزمان بوصفه « مدة حقيقية ». وربما كان « منكوفسكي » هو الذي أطلق الشرارة الأولى في ذهن ألكسندر بقوله: « من الآن فصاعدا يهبط المكان في ذاته والزمان في ذاته إلى مرتبة الظلال المحضة، ولا يبقى هناك وجود مستقل إلا لنوع من الاتحاد بين الاثنين ». والاضافة الجديدة لألكسندر هو أنه مزج بين هذه النظريات جميعا: نظرية النسبية عند «آينشتين» وقوله ببعد رابع للمكان هو الزمان؛ مفهوم « برجسون » عن الزمان بوصفه مدة حقيقية، ما رآه « منكوفسكي » من اتحاد بين المكان والزمان.

كما أن الجديد أيضا في رأي ألسكندر أنه أضفى على « الزمكان » طابعا ميتافيزيقيا، وجعل له وجودا مُجَمّدا هو المادة الأولية للطبيعة، وكذلك اختلافه عن « برجسون » الذي كان يريد أن يخلّص الزمان من كل صفة أو شائبة مكانية، على أن ألكسندر يقول بعكس ذلك تماماً فهو يرى أن الزمان مكاني، وأن المكان زماني. فنحن هنا إزاء حدس أو رؤية جديدة: المكان زماني في ماهيته، والزمان مكاني في ماهيته أو على حد تعبير ألكسندر: **« المكان مليء بالزمان »** ولمزيد من الشرح نقول: إن الزمان هو الذي يمد المكان بذلك العنصر الذي يكون

المكان بدونه خلاء تاما ، فبدون المكان لا تتجمع اللحظات سوياً في الزمان ، وبدون الزمان لا توجد في المكان نقاط يتعين جمعها سوياً .. فليس ثمة نقاط أو لحظات في ذاتها ، وإنما هناك فقط « **نقاط ــ لحظات** » أو حوادث خالصة . « الزمان » إذن هو الوحدة التي تشمل التنوع ، وعندما ينقسم « الزمكان » إلى كثرة من الأشياء المتعددة ، نراه يتغلغل في هذه الكثرة ويملؤها بماهيته ، ولولاه لما أمكن أن يدوم شيء ، أو يحدث شيء . وهو الأساس والشرط الأول لكل ما يوجد تجريبياً ، ومن ثمّ فإنه هو ذاته لامتناه يعلو على التجربة . ونستطيع أن نعتبره إطاراً لمقولات بالنسبة إلى العالم ، أو الكون في صورته الأصلية ، أو الواحد أو المطلق أو الله في نهاية الأمر . فليس من وراء وحدة الزمكان شيء ، ولا بد أن نتصور الاله ذاته على أنه داخل في هذه الوحدة .

ويستخدم ألكسندر أحيانا لفظ الحركة بدلا من « الزمكان » ، فيقول عنه إنه « **نسق من الحركات** » ، وبذلك تكون الحركة هي ماهية العالم . « والزمكان » بوصفه هذا النسق من الحركات ، تتصل فيه كل حركة بكل حركة أخرى . وما العلّية Causality إلا علاقة الاتصال هذه بين حركتين مختلفتين ، فما يسبق في الترتيب الزمني يكون هو العلة ، والآخر هو المعلول .

فإذا انتقل ألكسندر إلى الوجود التجريبي ومشكلاته أرسى دعامته الأساسية في هذا المجال وهي فكرته عن « التطور الانبثاقي » أو « التطور الطافر » (المشتقة من كلمة طفرة Emergence) وهي فكرة استوحاها من التطور الخلّاق عند « برجسون » . ومن نظرية الطفرة كما قال بها « لويد مورجان » في البيولوجيا . ففي أثناء عملية التطور تنشأ صفات جديدة نتيجة لترتيب جديد وتجمع جديد للعناصر ، فتتألف مراحل أعلى عن المراحل الأدنى وهكذا دواليك في صورة دائمة التجدد والتصاعد . الحياة تظهر أو تنبثق من العالم غير العضوي ، ومن مجال الحياة العضوية يظهر الذهن طفرةً . أما كيف تحدث هذه العملية فأمر لا سبيل إلى تفسيره ، وعلينا أن نقبلها بوصفها حقيقة تجريبية ، جديرة بالتبجيل والتقوى إزاء الطبيعة .

وهنا فقط يمكن أن نفهم ما عُرض من قبل في نظرية المعرفة ، من أن الذات العارفة أو الوعي ليست إلا شيئاً واحداً ضمن أشياء أخرى في عالم مشترك ، وأن المحتويات النفسية (من إدراكات وصور وأوهام وتصورات) تنتمي في طريقة وجودها إلى العالم الفيزيائي الحقيقي ، وهذا يعني في ضوء الميتافيزيقا ، أنها خاضعة كلها لظروف « الزمكان » .

هناك إذن شجرة من النسب تمتد في الكون بأسره ، وأنه ليس ثمة وجود لا يناظر وجوده ، على نحو أو آخر ، وجودنا نحن الذي هو أعلى وجود معروف لنا في نظام العالم ، بحيث نستطيع أن نقول مثلا إن الزمان هو ذهن المكان ، والمكان هو جسم الزمان . وهذا ما يُعْرف في الفلسفة بمذهب شمول الحياة ، أو شمول النفس Animism . وهو ما يتعارض مع الأساس التجريبي البحت لمذهب ألكسندر .

ومن الطبيعي ألا تتوقف الحركة الدائبة في الكون عند الذهن الانساني ، ولكنها تواصل تطورها الطافر الدائم الصعود ، فتصل إلى مستوى في الوجود أعلى من كل ما مرت به من قبل . وهذه الطفرة الجديدة هي ما تسمى عند ألكسندر بالألوهية . والاله ـــ كما يراه اندفاع ونزوع ، وصيرورة أزلية ، وسعي نحو لامتناه لا يقف عند حد . الاله هو المعنى الصحيح الغائي للعملية التطورية الصاعدة للعالم . وهو كما يتجسد في الزمكان علة أوّلية ، وبوصفه نزوعا إلى اللامتناهي يكون علةً غائية . وتصور الاله ينطوي على الكمون والعلو معا ، فهو كامن في العالم من حيث جسمه ، ولكنه عالٍ عليه من حيث ذهنه أو ألوهيته .

ومن الواضح أن هذا التصور للألوهية يتعارض مع التصورات « الدينية » تمام المعارضة . فالاله في هذه التصورات « كائن » ، على حين أنه « يكون » في مذهب ألكسندر ، وهو « كامل التحقق » بالنسبة للمتديّن الحق ، ولكنه في سبيله إلى التحقق في ذلك « المذهب » الذي نستطيع أن نقول عنه إنه هبط بالاله إلى مستوى الكون فجعل منه مجرد « صيرورة طبيعية » دائمة النزوع والتجدد ، وبأن « مذهبه » الطبيعي الواقعي قد أفضى في النهاية إلى القضاء التام على « الحقيقة الالهية » بوصفها مبدأ عالياً مفارقا ، وذلك لأنه كان يخدم في أوج حماسته مصالح « المذهب » على حساب الحق .



٣ ـ الوضعية المنطقية
لودفيج فنجنشتين
حلقة فيينا (شليك وكارناب)



لودفيج فنجنشتين

اختلفت فيه الآراء اختلافا شديدا ، من النقيض إلى النقيض ؛ أتباعه وأنصاره من المناطقة الوضعيين يرفعونه إلى أعلى عليين ، ويحلونه في مكانة الرائد والزعيم ، ويجلّونه إجلالا عظيما ، ويعتبرونه شخصا نادرَ الأصالة والعبقرية ، ومفكرا قلّما يجود به الزمان ؛ وأعداؤه من المدارس الأخرى يرونه وبالاً على الفلسفة ، وعدواً لنفسه ، وهادماً للتفكير الميتافيزيقي في العصر الحديث ، وحاملاً لراية « اللافلسفة » في الفكر الغربي المعاصر ، ومدمّرا لفلسفته هو نفسه في نهاية المطاف .

والشيء المؤكد الذي لا يختلف عليه هؤلاء وهؤلاء ، هو أن « لودفيج فنجنشتين » كان عقلية فلسفية من أرفع طراز ، وشخصية أصيلة إلى أبعد ما تكون الأصالة ، وأنه كان أوّلاً وأخيرا ، شخصا صادقا مع نفسه كأنقى ما يكون الصدق ، وإنسانا مخلصاً للحقيقة كأنقى ما يكون الاخلاص .

* * *

وُلِد « لودفيج فنجنشتين » في فيينا عام ١٨٨٩ . وتربّى في أسرة نمسوية واسعة الثراء والثقافة تنتمي إلى طبقة كبار رجال الصناعة الذين يتحدرون من أصل يهودي ، وإن كانوا قد تحولوا إلى اعتناق الكاثوليكية . وفي مطلع شبابه كان « فنجنشتين » شغوفا بالدراسات الهندسية ، فدرس الهندسة في برلين ، ثم التحق عام ١٩٠٨ بالقسم الهندسي بجامعة مانشستر حيث تخصص في هندسة الطيران .

ويقال إنه اخترع في هذه السن المبكرة محركاً نفاثا للطائرات . وسرعان ما تحول اهتمامه عن هذا المجال التطبيقي إلى الرياضة البحتة ومنها إلى فلسفة الرياضيات. وذهب عام ١٩١١ إلى جامعة فيينّا لزيارة «جوتلوب فريجه» عالم الرياضيات والفيلسوف الألماني الذي أثّر فيه تأثيراً قويا . وقد نصحه « فريجه » أن يواصل دراسته تحت إشراف « برتراند رسل » ، فالتحق بترينيتي Trinity كوليدج بجامعة « كيمبردج » خمس فترات دراسية متتالية من ١٩١٢ إلى ١٩١٣ . وتمكن في هذه الفترة الوجيزة أن يظفر باحترام وإعجاب كلٍّ من « رسل » و « مور » اللذين عاملاه بوصفه نِدًّا لهما من حيث قدراته الذهنية ، ومواهبه الفلسفية . بيد أنه غادر كيمبردج بغتةً ليعيش في النرويج ، وحيدا في كوخ شيّده بنفسه . وفي هذا الكوخ زاره « مور » ، فأملاه « فنجنشتين » ملاحظاته حول فلسفة المنطق ، وكان يراسل « رسل » عن هذا الموضوع نفسه . وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ ، تطوّع في الجيش النمساوي ، جندياً في المدفعية على الجبهة الشرقية أولا ، ثم في منطقة التيرول Tyrol بعد ذلك ، حيث أسره الايطاليون في نوفمبر ١٩١٨ . وفي هذه الفترة فَقَد اتصاله بأصدقائه في كيمبردج ، وفي حاشية ألحقها « رسل » بكتابه « مدخل إلى الفلسفة الرياضية » الذي نشر عام ١٩١٩ صَرّح بأنه لا يعرف إن كان « فنجنشتين » حيًّا أو في عداد الأموات .

ولم يمكث « رسل » طويلا في هذا الشك ، إذ بعث إليه « فنجنشتين » في أواخر عام ١٩١٩ برسالة من معسكر الاعتقال ، وبنسخة من بحثه الذي نُشر فيما بعد تحت عنوان « رسالة منطقية ـــ فلسفية » ، وهو الكتاب الوحيد الذي نُشر أثناء حياته . وأثار ضجة كبيرة في الأوساط الفلسفية لم تهدأ حتى الآن .

وعندما أطْلق الايطاليون سراحة ، أراد أن يلتقي بـ « رسل » لمناقشة تلك « الرسالة » ، ولكنه لم يجد لديه من المال ما يكفي للقيام بالرحلة إلى لندن . هذا على الرغم من أنه ورث ثروة طائلة عن أبيه ، ولكنه وزّعها كلها على أقاربه ، تحت تأثير قراءته لتولستوي الذي قام بعمل مماثل . وكان « فنجنشتين » قد آمن بأن الثروة عبء على الفيلسوف ، وأن الحكيم الحق ينبغي ألا يشغل باله بهموم

الدنيا . وتغلّب « رسل » على هذه الصعوبة بأن باع شيئاً من الأثاث الذي تركه « فنجنشتين » في كيمبردج ، وتم لقاؤهما في أمستردام . وتمخض هذا اللقاء عن موافقة « رسل » على كتابة « مقدمة » لهذا العمل الذي ظهر عام ١٩٢١ تحت هذا العنوان : « رسالة منطقية ــ فلسفية » في المجلة الألمانية « حوليات الفلسفة » ، باللغة الألمانية طبعاً . غير أن « فنجنشتين » حذف الترجمة الألمانية لمقدمة « رسل » التي كتبها بالانجليزية ، إذ رأى أنها تفتقر إلى الرشاقة والنصاعة اللتين يمتاز بهما أسلوب « رسل » في الانجليزية . ومهما يكن من أمر فقد صدرت في العام التالي مباشرة ترجمة انجليزية لهذا العمل قام بها أوجدن Ogden مع مقدمة « رسل » الأصلية .

وإيماناً منه بأنه قد حلّ المشكلات التي تعرّض لها في « رسالته المنطقية ــ الفلسفية » ، هجر « فنجنشتين » الفلسفة إلى حين ليعمل مدرّساً في المدارس الابتدائية ، واستمر في هذا العمل من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٦ متنقلا من مدرسة ريفية إلى أخرى في منطقة الجبال الواقعة جنوبي « فيينا » . ولم يلبث أن فُصِل من هذا العمل إثر اتهام دبره له آباء تلاميذه بأنه يلجأ إلى القسوة البدنية ، وكان بالطبع بريئا من هذه التهمة ، لأن تلاميذه الصغار كانوا يحبونه ، وصدر الحكم بتبرئته ، ولكنه لم يستأنف هذه المهنة مرة أخرى ، وأنفق الشهور التالية في أحد الأديرة بالقرب من فيينا ، بستانياً في حديقة الدير . واشتغل بعد ذلك مهندسا معماريا ، وطغت سمعته في فن المعمار على سمعته كفيلسوف .

بيد أنه حصل بعد ذلك على درجة الدكتوراه في الفلسفة لا في العمارة . وكان اهتمامه بالفلسفة قد بُعث من جديد نتيجة لاتصاله بالجماعة التي يرأسها « موريتس شليك » والتي عُرفت فيما بعد بحلقة فيينا واجتذبته كيمبردج مرة أخرى بفضل الفيلسوف الانجليزي اللامع في ذلك الوقت « فرانك رامزي » (١٩٠٣ ــ ١٩٣٠) الذي ساعد « أوجدن » في ترجمة « رسالة منطقية ــ فلسفية » وهو في سن الثامنة عشرة . وتقدم « فنجنشتين » بهذا العمل لنيل درجة الدكتوراه في عام ١٩٢٩ . وكان « مور » أحد أعضاء لجنة المناقشة التي اشترك فيها

« رسل » . وعن هذه « الرسالة » قال « مور » : « إنها عمل من أعمال العبقرية » . وانتخب بعد حصوله على الدكتوراه زميلا للبحث في « ترينيتي كولدج » ، وظل يمارس التدريس الجامعي خلال السنوات التالية ، وكان يتردد على فيينا في العطلات الصيفية . وفي هذه الفترة تحول عن اقتناعه بالآراء التي عرضها في « رسالة منطقية ـــ فلسفية » ، واتضح اتجاهه الجديد في سلسلتين من الملاحظات كان يمليها على تلاميذه ، ولم تُنشر هذه الملاحظات إلا في عام ١٩٥٨ بعد وفاته في الكتابين المعروفين باسم « الكتاب الأزرق » و « الكتاب البني » .

وقام بزيارة للاتحاد السوفيتي ، وهناك أغراه المسئولون بالبقاء ، ولكنه آثر أن يمكث عاما آخر في كوخه الذي شيده في النرويج . وعندما عاد فنجنشتين إلى كيمبردج عام ١٩٣٧ ، حصل على الجنسية البريطانية في العام التالي ، بعد أن ضمت ألمانيا الأراضي النمساوية إليها . وفي عام ١٩٣٩ اختير أستاذا للفلسفة خلفا « لجورج إدوارد مور » ، ولكنه أمضى معظم سنوات الحرب ممرِّضا في إحدى مستشفيات لندن، ثم باحثا في أحد معامل «نيوكاسل» . ولما انتهت الحرب ، استأنف واجباته في كيمبردج ، ولكنه استقال من منصبه كأستاذ جامعي في ١٩٤٧ . وأنفق العامين التاليين في أيرلندا لاتمام الجزء الثاني من « البحوث الفلسفية » وكان قد أكمل الجزء الأول ـــ وهو أطول الجزءين ـــ عام ١٩٤٥ . وعند عودته إلى انجلترا في ١٩٤٩ عقب زيارة للولايات المتحدة ، اكتشف أنه مصاب بسرطان لا شفاء منه . ولكنه واصل عمله بين أصدقائه في أكسفورد وكيمبردج ، وتوفيّ في كيمبردج في ربيع ١٩٥١ .

* * *

نستطيع إذن أن ننظر في تفكير « فنجنشتين » الفلسفي على مرحلتين : مرحلة عبّر فيها عن هذا الفكر في كتابه « رسالة منطقية ـــ فلسفية » ، ومرحلة تضمنها كتاباه « الأزرق » و « البني » ، و « بحوث فلسفية » وقد نشرت هذه الكتب الثلاثة بعد وفاته .

وصف « رسل » في مقدمته لـ « رسالة منطقية ــ فلسفية » بأنه حدث هام في عالم الفلسفة » ، وهو كتاب حافل بالألغاز بالنسبة للقارىء العادي ، ويضم مزيجا غريبا من آراء « فنجنشتين » في المنطق الرياضي ، ومن تجربته الصوفية التي تعرض لها أثناء قتاله في الجبهة .

يبحث الكتاب أولاً في التركيب المنطقي للقضايا ، وطبيعة الاستدلال الرياضي ، ثم ينتقل إلى نظرية المعرفة ، ومبادىء الفيزياء ، ومشكلات علم الأخلاق ، وينتهي به المطاف أخيراً في أرض التصوف . ويقوم بتطبيق نتائج المنطق الرمزي على فروع ومشكلات مختلفة في الفلسفة التقليدية ، محاولاً توضيح كيف أن أصل هذه المشكلات وحلولها يرجع إلى الجهل بالمناهج الرمزية وإلى سوء استخدام اللغة .

ذلك أن فنجنشتين كان مهموماً بمشكلة يعدها مشكلة المشاكل في نظره ، ألا وهي علاقة اللغة بالعالم . وقد لجأ في حل هذه المشكلة إلى نوع من « الذرية المنطقية » شبيهة بمذهب « رسل » ، وإن اختلف عن « رسل » في نقاط هامة ، فقد اختار لنفسه مذهباً « تجريبياً » أشد تطرفا من تجريبية رسل ، وأكثر إحكاما .

فالعالم عنده يتألف من وقائع بسيطة لا تتوقف واقعة منها على واقعة أخرى بأية وسيلة من الوسائل ، وهذه الوقائع هي بمثابة مادة موضوع البحث الذي ينتهي إليها التحليل بالنسبة إلى العلم التجريبي . واللغة تهدف إلى تقرير الوقائع أو تصويرها ، ولهذا ينبغي أن تكون اللغة شبيهة من حيث البِنْية بالواقع التي تريد أن تصوّره ، وأن تكون كالخريطة التخطيطية التي تصوِّر معركة أو تصور ترتيب الأثاث في غرفة . وعلى الرغم من شدة ازدحام اللغة العادية بالمصطلحات الاتفاقية الخاصة وبالقواعد الجزافية ، إلا أننا نستطيع أن نتصور لغة كاملة ، من حيث المبدأ . وفي مثل تلك اللغة تكون علاقة الأشياء المكانية مصوَّرة تصويراً واضحاً تاماً عن طريق العلاقة المكانية بين أسمائها . فالاستعمال الوحيد للغة الذي يكون كامل الدلالة هو أن تصور الوقائع .

والمنطق والرياضة عند « فنجنشتين » علمان صحيحان صحة خالية من المعنى ، إذ هما لا ينبئان بشيء ، لأن كل ما فيهما من قضايا « تحصيل حاصل » ، وهذه القضايا تستمد صحتها من كونها مبنية على صورة معينة .

أما النتيجة التي يصل إليها « فنجنشتين » من تطبيق هذه الآراء على الأقوال الأخلاقية والميتافيزيقية فهي أن هذه الأقوال جميعا هراء يخلو من كل معنى ، ذلك أن هذه الأقوال أو الأحكام أشباه قضايا ، أي أنها انتهاك خالٍ من المعنى لاستعمال اللغة الصحيح ، ما دامت أقوالا لا هي بالتجريبية ، ولا هي بتحصيلات حاصل . وكان المبدأ الذي استخدمه هو ما يُعْرف في المنطق الوضعي باسم « التحقق » Verification ، وهو مبدأ أكثر حدة من نصل أوكام الشهير في الفلسفة ، وهذا المبدأ معناه ببساطة الرجوع إلى الواقع لنرى مصداق ما نضعه من أقوال في الميتافيزيقا أو في الأخلاق .

وقد كان « فنجنشتين » متسقاً مع نفسه ، فأنكر في « رسالته » كل أقواله الميتافيزيقية ونظريته في اللغة ، إذ هي بمعياره كلام فارغ خالٍ من المعنى . **ففي نظره أن العلاقة بين الواقعة والعبارة علاقة تكشف عن نفسها ، وما يكشف عن نفسه لا يجوز الكلام عنه**. بيد أنه هراء لا يخلو من النفع والأهمية إذ تساعد الانسان على أن يتبين فيه هو نفسه ، كما يتبين في أشباهه من الفلسفات ، أنه كلام بغير معنى .

وهكذا ينبذ « فنجنشتين » الفلسفة وراء ظهره .

* * *

كان « فنجنشتين » من الصدق مع نفسه بحيث جاهر بالتحول الذي طرأ على أفكاره المنشورة في « الرسالة المنطقية ــ الفلسفية » ، وقد بدأ هذا التحول في الظهور أثناء محاضراته التي ألقاها في كمبردج ابتداء من عام ١٩٢٩ حتى اعتزاله التدريس بالجامعة عام ١٩٤٧ ، وهي المحاضرات التي جمعت بعد وفاته في

الكتابين « الأزرق » و « النبي » اللذين أشرنا إليهما آنفا . بيد أن أبعاد هذا التحول لم تكتمل إلا بظهور كتابه « بحوث فلسفية » الذي نشر عام ١٩٥٣ ، أي بعد وفاته بعامين . وكان ظهوره مفاجأة كبرى للأوساط الفلسفية في انجلترا . واتضح من هذا الكتاب أن « فنجنشتين » قد عدل عن معظم آرائه وبخاصة نظرية « الذرية المنطقية » ، ونظريته في اللغة ، وإن ظل على اهتمامه بدراسة علاقة اللغة بالعالم .

وفي هذا الكتاب الأخير تحول عن طموحه السابق في وضع « لغة مثالية » تكون قادرة على التعبير الكامل الدقيق عن الواقع ، بل لم تعد المهمة الأولى للغة هي تقرير الوقائع ، وإنما كان همُّه الأكبر هو أن يضع نظرية جديدة في المعنى جاءت على نقيض « الذرية المنطقية » التي اعتنقها من قبل . وهذه النظرية الجديدة تبحث عن معنى اللفظة في استعمالها ، وفي المظاهر العامة للاتصال بين القائمين على استعمالها ، والشعار الأساسي في هذه النظرية هو : « لا تسأل عن المعنى ، ولكن اسأل عن الاستعمال » وعلى أساس الاستعمال ـــ الذي يضفي على اللغة والمعنى صبغة اجتماعية واضحة ، بل يضفي عليها طابعاً برجماتياً أقرب إلى وليم جيمس وجون ديوي منه إلى مور ورسل ـــ أقول إن هذا الأساس الجديد يجعلنا ننظر إلى اللغة من زاوية جديدة ... على أنهما مجموعة غير محددة من المناشط الاجتماعية ، يخدم كل منشط منها غرضاً مختلفا عن سواه . وكل طريقة متميزة للاستعمال يمكن أن نسميها « لعبة اللغة » . فإذا كانت هناك طريقة تصويرية لوصف العالم ، إلا أنها ليست الطريقة الوحيدة لاستخدام اللغة ، وإنما ثمة حشد من الاستعمالات الأخرى للغة : كالأمر ، والاستفهام ، والشكر ، واللعن ، والتحية ، والدعاء . ويقدم لنا « فنجنشتين » قائمة طويلة لأمثال هذه الاستعمالات المختلفة للغة . وفي كل استعمال هناك قواعد مُتَّفَقٌ على اتباعها كما نتفق على قواعد كل لعبة أو شروطها . والكلمات في هذه اللعبة بمثابة « أدوات » .. وعندما نتحدث في الحياة العادية عن معنى أية كلمة ، فإننا نتحدث عندئذ عن الطريقة التي نستخدم بها تلك الكلمة . ولا يمكن أن يقوم

التفاهم بيننا إلا إذا أصبحنا أعضاء في جماعة لغوية معينة ، كما لا يمكن أن يقوم اللعب بين فريقين لكرة القدم دون أن يكون ثمة اتفاق بينهما على قواعد اللعب وشروطه . فلا مفر من الالتزام بالقواعد في كلتا الحالتين . وتكون اللغة عندئذ أكثر من مجرد وسيلة لتصوير الوقائع . كما يلزم عن ذلك أيضا أن « الغموض » أمر ضروري ، لأن الكلمات تُستخدم بطرق مختلفة . والمهم في فهمنا للغة أن ندرك « الهدف » أو « المقصد » الذي نرمي إليه من وراء استخدامنا لكلمة معينة في سياق الحديث . وهذا معناه أن ننظر إلى الطريقة العملية التي نستخدم بها اللغة في صميم حياتنا الاعتيادية ، على نحو ما ينظر المرء إلى أي جهاز آلي أثناء تحركه أو دورانه ، فيفهمه أو يدرك طريقة استخدامه .

فكأن فيلسوفنا يريد أن يضع بهذا ضرباً من فلسفة « اللغة العادية » ، وأصبح سبيله إلى مواجهة المشكلات الفلسفية المتعلقة بماهية اللغة إنما يكون بفحص اللغة على نحو ما هي مستعملة بالفعل في العديد من الحالات .

وهكذا تنحصر مهمة الفلسفة عند « فتجنشتين » في الكشف عن المعاني الدفينة للعبارات والكلمات من خلال استعمالاتها الحقيقية في صميم « اللغة العادية » . وتنشأ الحيرة الفلسفية أو « الارتباك الفلسفي » عندما نسيء فهم بعض أدواتنا الذهنية إساءة تامة ، فنحاول مثلا تفسير جميع استعمالات اللغة على غرار نموذج واحد نبالغ في تبسيطه ، فهي محاولة إيجاد أوجه الشبه بين المختلفات ، أو البحث عن السمة المشتركة بين جميع الأشياء لنطلق عليها اسماً واحداً . فليس من الضروري أن توجد مثل هذه السمة ، كل ما يمكن أن نصل إليه هو ضرب من « التشابه الأسَري » .

وفي « بحوث فلسفية » يكتفي « فتجنشتين » بالنظر إلى الفلسفة على أنها مجرد جهد سلبي يراد من ورائه الكشف عن المتناقضات التي يقع فيها فلاسفة الميتافيزيقا ، والقضاء ، على تلك الحيرة التي يتعرض لها الفلاسفة التقليديون في معالجتهم للعديد من المشكلات الميتافيزيقية .

ونستطيع أن نلخص ما يعنيه فنجنشتين بفلسفته اللغوية في هذه العبارة البسيطة الموجزة : « إن المعنى الذي يقصده أي فرد منا بأية كلمة ، لا ينكشف لنا إلا من خلال الأشياء التي يطبّق عليها (أو لا يطبّق) تلك الكلمة ، أعني من خلال المواقف التي يستخدم في سياقها تكتيك ذلك اللفظ ـــ فالمرء حين « يفكر » فيما يقوله ، فإنه لا يفعل شيئا أكثر من كونه « يعني » ما يقوله » .

ولتوضيح ذلك نقول إن فنجنشتين يعتنق في كتابه « بحوث فلسفية » نظرية سيكلوجية في الذهن تفسر وضعنا للحالات النفسية والظواهر العقلية لا على أنها عود إلى شيء داخلي باطن في صميم مجرى شعورنا ، بل على أنه « نشاط » تتحكم فيه بعض المعايير الخاصة ، مثل الاحالة إلى ظروف الأشخاص الموصوفين و « سلوكهم » ودوافع نشاطهم ... إلخ ، وبهذا يقترب من نظريات السلوكيين اقترابا شديدا ، ويعتقد بهذه النظرية مع نظريته الجديدة في اللغة بوصفها « استعمالا » و « تكنيكا » ـــ أنه قد وضع حلاً لمشكلة ميتافزيقية عويصة هي « معرفتنا لذوات الآخرين » ، ذلك أن سلوك الآخرين يضع بين أيدينا ـــ في شتى المواقف التى تواجههم ـــ معايير خارجية تكشف عن عملياتهم الباطنية ، وفي مقدمة هذه المعايير تكنيك استخدامهم للغة .

ويُعْمل فنجنشتين مِعوَل الهدم أيضا في مجال « القيمة » كما أعمله من قبل في مجال الميتافيزيقا . فهو يذهب إلى أن « معنى العالم » يقع خارج العالم ، ولو كانت هناك « قيمة » لكان عليها « أن تقوم خارج نطاق الأحداث والوقائع جميعا ، لأن هذه عرضية ، والقيمة ينبغي أن تكون ثابتة . وعلى ذلك فإن « علم الأخلاق » و « علم الجمال » عِلْمان لا يقبلان التعبير شأنهما في ذلك شأن الميتافيزيقا . وكل محاولة من أجل النطق بشيء ذي معنى عن الأخلاق أو الجمال لا بد أن تبوء بالفشل : لأن مثل هذه المحاولة تقتضي القيام بمهمة مستحيلة وتلك هي الحديث عن العالم من الخارج » . !

* * *

لعلنا نتبيّن من هذا العرض الوجيز أن أهم ما يميز « فنجنشتين » هو ثورته على « الفلسفة التقليدية » بكل صورها ، وأنه كان مخلصاً لمنهجه الدقيق في البحث حتى لو أدى هذا المنهج إلى هدم فلسفته ذاتها ، المهم أنه ظل حتى النهاية وفيًّا لفكرته الأصلية القائلة بأن لفلسفة مجرد « نشاط » لا يفضي مطلقاً إلى نتائج ثابتة ، وفي هذه الفكرة كان فنجنشتين بعيدا كل البعد عن « الدجماطيقية » التي تتجنبها الفلسفة المعاصرة ما وسعها التجنب !

وأيا كان اختلاف الرأي فيه ، فقد كان لفلسفته أو « لا فلسفته » ـــ كما يجب أن ينظر إليها ـــ تأثير كبير على نمو الوضعية المنطقية في أوروبا وأمريكا كما لا يسعنا إلا أن نقول عن شخصيته ما قاله برتراند رسل « إن تعرفه إلى فنجنشتين كان بمثابة مخاطرة من أكبر المخاطرات العقلية استثارة في كل حياته » .

جماعة فيينا
والوضعية المنطقية

نشأت في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن حركت فلسفية تركزت في فيينا ، ادعت لنفسها صفة إصلاحية ، واتجهت إلى تأسيس نوع من الفلسفة العلمية يخلو من القضايا الزائفة أو « أشباه القضايا » التي تحفل بها الميتافيزيقا التقليدية .

وكانت فيينا مستقراً مناسباً لهذه الحركة لعدة أسباب : ففي عام ١٨٩٥ أنشيء في جامعة فيينا كرسي لفلسفة العلوم الاستقرائية ليشغله « إرنست ماخ » Ernest Mach ، الفيلسوف النمسوي الذي يمكن اعتباره الأب الروحي لهذه الحركة . وكانت فيينا تموج بجماعة من المفكرين المناهضين للفلسفات التأملية ، نذكر منهم بولزانو Bolzano وبرنتانو Brentano ومارتي Marty وماينونج Meinong وهفلر Höfler ، كما انتشرت فيها أيضا آراء بوانكاريه Poincaré ودوهيم Duhem الفرنسيين في فلسفة العلم .

وفي عام ١٩١٠ ، تجمعت في فيينا طائفة من المفكرين الذين يؤمنون بأهمية العمل الذي قام به « إرنست ماخ » ، ويتطلعون إلى استكمال هذا العمل بالدراسات التي أصدرها بوانكاريه ودوهيم وشريدر وهليرت وبلتسمان وآينشتين . وكانت هذه الجماعة من المفكرين النمسويين تضم «فيليب فرانك» Philipp Frank ، وأوتو نويرات Otto Neurath ، وهانز هان Hans Hahn .

وفي بداية العشرينات اهتمت هذه الجماعة بأعمال « فتجنشتاين » كما اهتمت أيضا بكتاب « المبادىء الرياضية » لبرتراند رسل وهوايتهد . وفي عام ١٩٢٢ دُعِيَ « موريتس شليك » Moritz Chlick لكي يشغل كرسي الفلسفة الذي كان يشغله « إرنست ماخ » . وفي هذا الوقت تقريبا وصل « كارناب » Carnap إلى الجامعة ، وبوصوله اكتملت الحلقة التي انضم إليها ــ بالإضافة إلى ما ذكرنا من أسماء : هربرت فايجل Herbert Feigl ، وكورت جيدل Kurt Ljödel ، وفون ميزيس Von Mises ، وشريدنجر Schrödinger . وانتظمت حينئذ اجتماعات هذه الحلقة برئاسة « شليك » ، وكانت تعقد أيام الخميس من كل أسبوع ، ويحضرها لفيف من الفلاسفة والعلماء الذين يقيمون في فيينا أو يحضرون لزيارتها .

وكانت « جماعة بركين » التي يرأسها هانز ريشنباخ Hans Reichenbach على اتصال بهذه الحلقة ، وكذلك جماعة وارسو من الناطقة التي تضم تارسكي Tarski وكوتاربينسكي Kotarbinski ، كما كان يراسلها أفراد آخرون لا ينتمون إلى جماعات معينة مثل روجييه Rougier من فرنسا .

وفي عام ١٩٢٩ أصدرت الجماعة بيانا تحت عنوان : « النظرية العلمية الشاملة للعالم : عند جماعة فيينا » ــ قدّم شرحاً لموقف الجماعة الفلسفي ، ووجهة نظرهم تجاه المشكلات التي تتعلق بفلسفة الرياضيات وبالعلوم الطبيعية والاجتماعية ، بغرض إيجاد حل لتلك المشكلات ، وفي هذا العام نفسه ، عُقِد مؤتمر دولي عن الفلسفة العلمية . وأصدرت الجماعة مجلة باسم « المعرفة » للتعبير عن آرائها ، وتتابعت أعدادها في الفترة من ١٩٣٠ إلى ١٩٣٩ ، كما أصدرت مجلة أخرى بعنوان « مجلة العلم الموحَّد » ابتداء من عام ١٩٣٩ ، وشرع « نويرات » « وكارناب » « وتشارلس موريس » في تحرير « الموسوعة الدولية للعلم الموحد » ، وكان « معهد العلم الموحد » قد أنشىء في « لاهاي » في ١٩٣٦ ، ثم انتقل بعد ذلك إلى بوسطن .

وتضافرت عوامل عدة على تفريق شمل هذه الجماعة ، ومن هذه العوامل اغتيال رئيسها ومؤسسها « موريس شليك » على يد طالب مأفون أمام مدخل الجامعة في ١٩٣٦ ، ومعاداة الجماعة للحكم النازي بعد اتحاد ألمانيا والنمسا في عام ١٩٣٨ ، وأخيرا بسبب الحرب العالمية الثانية التي اشتعلت في ١٩٣٩ . وانتقل معظم أعضاء الجماعة وأنصارها في هذه الفترة إلى الولايات المتحدة الأمريكية : رودولف كارناب إلى شيكاجو ، وهربرت فايجل إلى مينيسوتا ، وفيليب فرانك إلى هارفارد ، والفرد تارسكي إلى بركلي ، وكورت جيدل إلى برنستون .

ولقد قام كثير من أعضاء الجماعة فيما بعد بأعمال فلسفية ممتازة في بلاد أخرى ، وأصبح للجماعة تأثيرها الأكبر خارج البلاد التي تتكلم الألمانية ، وهي البلاد التي قامت فيها الجماعة أصلا .

وقد أطلق بلومبرج وفايجل اسم « الوضعية المنطقية » Logical Positirism عام ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن « جماعة فينا » ، وانتشر هذا الاسمُ — حتى بعد انحلال جماعة فيينا وتشتت أعضائها — ليصب فيما بعد في حركة فلسفية أخرى أوسع نطاقا هي حركة « التجريبية المنطقية » Logical Empiricism .

ومهما يكن من أمر فإن السمات المشتركة بين المناطقة الوضعيين والمناطقة التجريبيين يمكن أن تتلخص : **أولا** ، في اعتناق نزعة تجريبية متطرفة تؤيدها مصادر المنطق الرياضي الحديث ، ويخفف من غلوائها احترام من الممكن أن يكون مبالغا فيه — لمآثر العلم الحديث وقدراته ؛ **ثانيا** ، في رفض متطرف أيضا للميتافيزيقا على أسس منطقية ، لا على أنها زائفة أو لا جدوى منها فحسب ، بل على أنها خالية من المعنى ؛ **ثالثا** ، في تضييق لنطاق الفلسفة بحيث تقتصر مهمتها على إلغاء مشكلاتها الخاصة عن طريق توضيح اللغة المستعملة من وضع تلك المشكلات ؛ **رابعا** ، في تحليل مصطلح العلوم وتوحيده ، بإرجاعه إلى مصدر مشترك في لغة الفيزياء .

وخلاصة القول في « الوضعية المنطقية » هو أنها لا تضيف أية معرفة جديدة للعلم الوضعي ، بقدر ما تلقي الضوء على هذا العلم . والمشكلة الأساسية فيها ليست التوصل إلى نسق من العبارات الفلسفية ، وإنما هي توضيح معنى التصورات والمفاهيم العلمية الأساسية والمناهج المنطقية ، أو هي بمعنى آخر ربط التراث التجريبي الذي يتمثل في هيوم وميل وماخ بالتطور الجديد في المنطق ، أي ربط التجريبي — المتضمن في « الخبرة » ، بغير التجريبي المتضمن في « المنطق » ؛ وكان المبدأ الذي ركّزت عليه هذه الحركة هو مبدأ التحقق Verification وهو مبدأ تعددت صياغاته ، وإن يكن من الممكن وضعه على النحو التالي : « إن معنى الحُكْم Statement أو Judgement أو دلالته إنما يتحدد بالطريقة التي يمكن بواسطتها التحقق من هذا الحكم » . وهذا التحقق إنما يتم بواسطة الادراك الحسي التجريبي . أما الأحكام التي لا نستطيع إثباتها بالادراك التجريبي فيمكن اعتبارها أحكاما خالية من المعنى Nonsense . وعلى هذا الأساس رفض المناطقة الوضعيون الميتافيزيقا التقليدية ما دامت لا توجد طريقة ممكنة للتحقق منها بواسطة التجربة ، وقضايا مثل « المطلق خارج الزمان » أو « الجوهر أساس الوجود » تعد لغوا فارغا إذا طبقنا عليها هذا المعيار ، فهي ليست صادقة ولا كاذبة ، بل إنها جميعا وببساطة خالية من كل معنى .

على هذه النغمات الرئيسية في الفلسفة الوضعية المنطقية عزف أعضاء « جماعة فيينا » ، وسنعرض فيما يلي تنوعات على اللحن الأساسي الذي اعتنقته هذه الجماعة ، فنقدّم اثنين من أعضائها أحدهما هو مؤسسها « موريتس شليك » والثاني فيلسوف من أبرز أعضائها وأشهرهم هو « رودلف كارناب » .

* * *

موريتس شليك (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦)

الفكرة الرئيسية في فلسفة «شليك» هي أن الفلسفة ليست علما، بل هي نشاط Activity . وهذا النشاط أو الفعالية، تعمل في كل علم باستمرار، لأنه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة قضية أو بطلانها فلا بد أولا من معرفة معناها. فموضوع الفلسفة هو «المعنى» ومهمتها هي إيضاح المعنى، وإيضاح المعنى خطوة ضرورية في كل بحث علمي، وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن المهمة الرئيسية للفلسفة هي اكتشاف «منطق العلم» من ناحية، وتنقية اللغة الفلسفية في استعمالاتها التقليدية من ألوان الخلط والغموض، من ناحية أخرى. أما بالنسبة للهدف الأول فيقتضي المنهج الفلسفي تطبيق المنطق الرمزي على التصورات والمفاهيم العلمية؛ وأما بالنسبة للهدف الثاني فيتطلب الأمر تحليل اللغة التي يستخدمها الفلاسفة. وللوصول إلى المنهج الفلسفي كما تصوره «شليك» لجأ إلى نظرية التحقق من المعنى كما سبق أن شرحناها.

وقد استطاع «شليك» أن يحقق بهذا المنهج استبعاد عدد من القضايا التي كان كثير من الفلاسفة ــ ومن بينهم كانت ــ يعدونها قضايا تركيبية قبلية. وهو مع ذلك قد أخذ بالتقسيم الذي وضعه كانت للقضايا إلى «تحليلية» و «تركيبية». وأثبت «شليك» أن قضايا المنطق والرياضة ليست قضايا قبلية تركيبية وإنما هي صادقة بحكم التعريف، أي أنها قضايا تحليلية ومن ثم فهي خالية من المضمون.

كما استطاع «شليك» أيضا أن يميز في المشاكل الفلسفية بين مشكلات غير حقيقية لأن الكلمات التي تتألف منها صيغ هذه الأسئلة لا تفيد معنى منطقيا، وبين مشكلات فلسفية هي في الواقع مسائل حقيقية يمكن حلها بواسطة مناهج العلم، وإن لم يكن من المتيسر الآن تطبيق هذه المناهج عليها لأسباب فنية. بيد أننا نستطيع على الأقل أن نبيّن ماذا ينبغي أن يُفعل من أجل الجواب عن هذه الأسئلة وإن لم نستطع حلها الآن بواسطة ما في متناولنا من وسائل.

ويدعو «شليك» إلى أن يكون فلاسفة المستقبل علماء، لأنه لا بد لهم من مادة يعملون فيها، وسيجدون أحوالا من غموض أو اختلال المعنى في أسس العلوم.

وقد كان لتمييز «شليك» بين «مضمون» المعرفة العلمية Content وبين «هيكلها» أو بنيتها Structure أثر في تحديد «المادة» التي يشتغل بها العلم. فلما كانت الخبرة هي المرجع الأخير الذي نحقق به معنى القضايا التي نتوصل إليها في العلم، فقد حاول «شليك» أن ينفي كل ما هو ذاتي عن الخبرة التي يمكن أن نسميها علمية. والموضوعي في الخبرة هو الصورة أو الاطار أو الهيكل، وليس المضمون أو المحتوى. فالعلم لا يهتم إلا ببنية أو هيكل تجربتنا.

وفي مجال الأخلاق والجمال يعتقد «شليك» أنه حطّم فكرة القيمة المطلقة، وذلك لأنه ينظر إلى تجارب القيمة وخبراتها وأحكامها على أنها نسبية؛ هذا على الرغم من أن كتاباته الأولى تنبىء عن حساسية شاعرية لا نكاد نلمحها في مؤلفاته الأخيرة.

ومؤلفات «شليك» الرئيسية هي: **«الزمان والمكان في الفيزياء المعاصرة»** (١٩١٧)؛ **«النظرية العامة في المعرفة»** (١٩١٨)، **«مشكلات علم الأخلاق»** (١٩٣٠)؛ **«فلسفة الطبيعة»** ترجمة إلى الانجليزية (١٩٤٩)، **«حِكم مأثورة»** (١٩٦٢).

رودلف كارناب (١٨٩١ ــ ١٩٧٠)

ولد «رودلف كارناب» في مقاطعة وستفاليا الألمانية؛ وعندما رحل إلى النمسا، عُيِّن أستاذا للفلسفة بجامعة فيينا، بعد انضمامه إلى جماعة فيينا، وكان من أبرز أعضائها، وقد قام بالتدريس في الجامعة في الفترة من ١٩٢٦ إلى ١٩٣١، ولما تشتتت الجماعة في أنحاء الأرض قام بالتدريس في جامعات براج

(من ١٩٣١ إلى ١٩٣٥)، وشيكاجو (من ١٩٤٨ إلى ١٩٥٤)، ولوس أنجيليس (بعد ١٩٥٤).

ومؤلفاته الرئيسية هي: «البناء المنطقي للعالم» (١٩٢٨)؛ «مشكلات فلسفية زائفة» (١٩٢٨)؛ «موجز المنطق الرياضي» (١٩٢٩)؛ «وحدة العلم» (١٩٣٢)؛ «البناء المنطقي للغة» (١٩٣٤)؛ وهذه الكتب ألّفها أصلاً بالألمانية، وترجمت فيما بعد إلى الانجليزية؛ بيد أنه كتب بالانجليزية مباشرة الأعمال التالية «الفلسفة والبناء المنطقي» (١٩٣٥)؛ «أسس المنطق والرياضة» (١٩٣٩)، «مدخل إلى علم المعاني» (١٩٤٢)؛ «المعنى والضرورة» (١٩٤٧)؛ «الأسس المنطقية للاحتمال» (١٩٥٠)؛ «مُتّصِل المناهج الاستقرائية» (١٩٥٢).

* * *

كان «كارناب» تجريبيا في منهجه، يحدوه اعتقاد راسخ لا يتغير بخلوّ الميتافيزيقا من المعنى، وبالأهمية العظمى للعلم. وهكذا انصب الجانب الأكبر من اهتمامه على حل المشكلات الكبرى في فلسفة العلم، وتحليل دور الفلسفة من حيث علاقتها بالعلوم، وقد استخدم في هذا كله المنطق الصوري الرمزي الذي بلغ على يديه حدا كبيرا من الدقة والوضوح، وقد دفعته مقدرته الفائقة في البناء الهندسي إلى محاولة بناء العالم من الناحية المنطقية، فأسس هذا البناء على «الأفكار الأولية» المستقاة من تيار التجربة المتدفق، وعلى «العلاقات الأولية» كعلاقة التماثل Similarity على سبيل المثال.

ويميّز «كارناب» بين فئات ثلاث من العبارات: فهناك عبارات شيئية تتحدث عن أشياء، وعبارات بنائية تتحدث عن ألفاظ وعن القواعد التي تحكم استخدام تلك الألفاظ، وعبارات شبه ــ شيئية وهي معظم عبارات الفلسفة التي تبدو شبيهة بالعبارات الشيئية ولكنها ليست منها في شيء، ويتضح لنا ذلك عندما نحوّلها من الطريقة المادية إلى الطريقة الصورية، أي بأن نحولها من قضايا

تبدو كما لو كانت تتكلم عن موضوعات إلى قضايا يكون من الواضح أنها تتكلم عن ألفاظ . فإذا تم تحويلها من الحالة المادية إلى الحالة الصورية استطعنا مناقشتها ، لأن القضايا في الحالة المادية تكون غير قابلة للمناقشة .

ولكارناب أيضا تمييز آخر ؛ إذ هو يميّز بين ما يسميه «عبارات البروتوكول» Protocol sentences وهي العبارات التي تصف التجربة وصفاً مباشراً ، وبين العبارات الأخرى جميعا . ولما كان «كارناب» مقتنعا بأن الفيزياء هي لغة العلم ، وأن كل العبارات العلمية يمكن التعبير عنها في لغة الفيزياء ، فإنه يثبت أيضا أن «عبارات البروتوكول» قابلة للتعبير عنها . فإذا اعتنقنا اللغة الفيزيائية ، استطعنا ترجمة خبراتنا جميعاً إلى عبارات تشير إلى حالات لجسم الانسان ، فإذا قال شخص ما : «أنا الآن أرى اللون الأحمر» ، كانت هذه العبارة معادلة لعبارة أخرى هي «أن جسم س من الناس يرى الآن اللون الأحمر» .

ومع أن «كارناب» كان في البداية مؤيدا لنظرية التحقق من المعنى كغيره من المناطقة الوضعيين أعضاء جماعة فيينا ، إلا أنه يوصي بإقامة لغة تستغني عن التوكيدات التي لا تقبل التحقق ، أي لغة شيئية ، لا تكون قضاياها ذات معنى إلا إذا ترتبت عليها نتائج تجريبية ، وهنا يسقط «كارناب» فكرة «التحقق» لحساب فكرة «القابلية للاختبار» Testability ، ويذهب «كارناب» بذلك إلى أن مبدأ التحقق ينبغي أن يصاغ بطريقة مختلفة ، فنحن نستطيع القول بأن عبارة من العبارات هي ذات معنى ، إذا كان من المستطاع تحديد درجة احتمالها .

وفي مناقشات «كارناب» لفكرة الاحتمال يميز بين نوعين من الاحتمال : الاحتمال المتواتر Frequency-probability ، وهذا النوع هو المستخدم في المشكلات الاحصائية ، والاحتمال ـــ الاثباتي Confirmation-probability ، وهذا النوع ينتمي إلى الحالات النمطية من الاستدلال الاستقرائي كقولنا مثلاً إن هذا الشيء محتمل على أساس البينة التي تذهب إلى أن س صادقة» .

ويُعْزى إلى « كارناب » أنه ابتكر أيضا ــ نتيجة لاهتمامه بتطوير « منطق الاستدلال الاستقرائي » ــ أنواعا مختلفة من المقاييس العددية لقياس درجات الاحتمال المنطقي. لكن على الرغم من أن « كارناب » قد أقام بالفعل بناء مهيبا من الأفكار والنظريات في هذا الموضوع ، إلا أن البناء لم يكتمل بعد ، ولم تزل قيمته النهائية بالنسبة للبحث العلمي مسألة لم يُقْطع فيها برأي .

وقد ميّز « كارناب » أيضا بين لغة تدور حول اللغة ، ولغة أخرى لا تدور حول اللغة ، وأطلق على اللغة الأولى التي تدور حول اللغة اسم « ما وراء اللغة » Meta-language . فحين نقول مثلا : « إن الكرة حمراء » نكون قد استخدمنا جملة لغوية نتحدث فيها عن العالم الواقعي ، غير اللغوي ما دامت هذه العبارة تنبئنا بشيء عن الكرة. أما إن تحدثنا عن هذه العبارة نفسها التي تشير إلى الكرة الحمراء فقلنا : « إن القضية القائلة بأن الكرة حمراء تتضمن ثلاثة ألفاظ » ، حينئذ لا تكون القضية التي نحن بإزائها قضية تدور حول موضوع ما (كالكرات الحُمْر مثلا) ، بل قضية تدور حول اللغة نفسها .

وقد اهتم « كارناب » فيما اهتم به ــ بمسألة توحيد العلم ، وكان من أشد أعضاء جماعة فيينا حماسة لها ، فأسهم في الموسوعة التي أشرف على تحريرها هو « ونويْرات » والمسماة « الموسوعة الدولية للعلم الموحَّد » ببحث نشر منفردا في كتيب ، (وكانت الأبحاث الخاصة بالموسوعة تُنشر في كتيبات مفردة) ، وعنوان هذا البحث هو « الأسس المنطقية لوحدة العلم » Logical Foundations of the Unity of Science . وقد أوضح كارناب فيه ــ بتحليل مفاهيم العلم ، أن العلوم جميعا سواء الطبيعية منها أو الانسانية إنما ترتد في نهاية الأمر إلى أسس مشتركة ، ومن الممكن ردُّها جميعا إلى أفكار أساسية تتعلق بالمعطى الحسي ، ومن الممكن أن نُرْجع جميع الأفكار الخاصة بالعلوم الطبيعية إلى أفكار تتعلق بخبرة الانسان الذاتية ، ويعتقد « كارناب » وفقا لنظريته التركيبية في توحيد العلم بطريقة مقارنة ، بأنه من الممكن ترجمة كل عبارة من عبارات العلم إلى عبارة تتحدث عما يقع في « الخبرة الوضعية المنهجية » .

ولعلنا نكون بعد عرض أفكار هاتين الشخصيتين الرئيستين في «جماعة فيينا» — قد لمسنا في صورة شديدة الايجاز بعض الملامح الأساسية في «الوضعية المنطقية» المعاصرة. وإذا شئنا أن نضع لها تقويماً عاماً فإننا نقول إنها لم تبلغ مرتبة الفلسفة الشائعة، وأن الكثير من دعاواها المحورية لم يكتب له البقاء والنماء والاستمرار، وإن كانت قد أضافت إضافات لها قيمتها في الميادين الفنية نسبيا، مثل ميادين الاستقرار والاحتمال ومناهج العلوم، وأسهمت إسهامات إيجابية في مشكلة المعنى، وفي إقامة معايير ذات صرامة منطقية، وطرائق تعبير تتسم بالوضوح والدقة والخلو من الخطابية، كما أن رفضها للميتافيزيقا — وإن يكن قد أخفق تماما في إلغائها من تيار الفكر المعاصر، تدل على ذلك الشواهد الكثيرة في هذا الفكر، فإنها قد نجحت مع ذلك في التخفيف من غلواء المتحمسين لها، وتهذيب أسلوبهم، وصقل أفهامهم.

٤ ـــ البرجماتية
تشارلز ساندرز بيرس
وليم جيمس
جون ديوي



تشارلز ساندرز بيرس

أقطاب ثلاثة لا تكتمل صورة الفلسفة البرجماتية إلا بهم: «تشارلز ساندرز بيرس» و«وليم جيمس» و«جون ديوي». أما أولهم فقد وضع الأساس وابتكر الاسم لهذا الاتجاه؛ وأما ثانيهم، فقد أقام البناء وأعلى طوابقه طابقاً فوق طابق؛ وأما ثالثهم، فقد أكمل البناء وجمّله، وأضاف إليه اللمسات الأخيرة. ومن المفارقات الغريبة أن المؤسس والرائد الأول وهو «بيرس» كان أكثر هؤلاء الثلاثة عمقا، وأقلهم حظا من الشهرة، بل إن مؤلفاته لم تنشر مجتمعة إلا بعد وفاته بأعوام طويلة، وإن تكن قد نشرت متفرقة أثناء حياته على هيئة مقالات في عديد من الصحف والمجلات.

* * *

ولد «تشارلز ساندرز بيرس» Charles Sanders Peirce في مدينة كيمبردج بولاية مسّاشوستس الأمريكية عام ١٨٣٩، وكان أبوه «بنجامين بيرس» حين ولادته رائد أمريكا في العلوم الرياضية، ودرس «بيرس» الفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم بجامعة هارفارد التي تخرّج فيها عام ١٨٥٥، وحصل على درجة الماجستير في الرياضيات من الجامعة نفسها عام ١٨٦٢، وعلى درجة بكالوريوس في العلوم الكيميائية عام ١٨٦٣. ومع هذه الدراسة الأكاديمية لم يستطع أن يحتل مركزاً منتظماً في أية جامعة من الجامعات الأمريكية، وكان عمله الرئيسي وظيفة متواضعة في مصلحة السواحل والمساحة الأمريكية. ولكنه

طلب لتدريس المنطق بجامعة جونز هوبكنز في الفترة من ١٨٧٩ إلى ١٨٨٤ ، كما عيِّن محاضرا خاصا في فلسفة العلوم لمدة سنوات ثلاث بجامعة هارفارد ، وكذلك قام بالتدريس في معهد لوول Lowell ببوسطن ، وتقاعد في ميلفورد بولاية بنسلفانيا منذ عام ١٨٨٧ ، وأمضى الشطر الأخير من حياته في شبه اعتزال حتى مات في فقر نسبي عام ١٩١٤ .

وقد نشر بيرس أثناء حياته عددا من المقالات الفلسفية ، ولكنه لم ينشر كتابا في الفلسفة . وفي أوائل الثلاثينات من هذا القرن أصدرت هارفارد ستة مجلدات ـــ من المجلدات الضخمة التي اكتمل عددها ثمانيةً فيما بعد ـــ والتي تضم أعماله الكاملة ، ومنذ ذلك الحين بدأ الاعتراف به كواحد من أعظم فلاسفة القرن التاسع عشَر .

* * *

اتجه « بيرس » إلى الفلسفة عن طريق قراءته للفيلسوف الأمريكي « شيلر » ، ثم تأثر في بداية حياته الفلسفية بـ « كانت » وظل عاكفاً على دراسة مؤلفاته النقدية ، وبخاصة كتابه « نقد العقل الخالص » لمدة تزيد على أربعة أعوام ، وذلك لاهتمامه بالنقد بصفة عامة ، وبنقد العلوم خاصة . ولكنه لم يلبث أن تحول منذ ١٨٦٨ عن الفلسفة الكانتية ، ليأخذ بنوع من الواقعية المتمثلة في فلسفة « الحس المشترك » Common sense عند الفيلسوف الانجليزي « توماس ريد » . كما اتصل « بيرس » بمعظم زعماء الفكر الأمريكيين في زمنه ، ومن بينهم « جيمس » و « رايت » و « هولمز » .

وانتهى به المطاف إلى موقف رفض فيه الاتجاه المثالي ولا سيما المثالية الهيجلية ، ثم كانت الصورة الأخيرة التي تطور إليها تفكير بيرس منذ عام ١٨٧٠ ، ألا وهي « الفلسفة البرجماتية » .

* * *

نشأت الفلسفة البرجماتية في « النادي الميتافيزيقي » الأمريكي فيما بين عامي ١٨٧٢ و ١٨٧٤ . وكان « بيرس » قد تقدم إلى هذا النادي ببحث نشر بعد ذلك في مقالين منفصلين أحدهما ظهر في عام ١٨٧٧ تحت عنوان : « تثبيت الاعتقاد » The fixation of Belief والآخر بعنوان : « كيف نوضح أفكارنا » How to make our ideas clear ظهر في عام ١٨٧٨ .

وقد حاول « بيرس » في هذا البحث أن يجيب على هذه الأسئلة : متى يكون للفكرة معنى ؟ ومتى تكون العبارة صادقة ، ومتى يجوز لنا أن نتكلم عن العبارة بوصفها معبِّرة عن فكرة ومتى لا يجوز ؟

ولما انتهى « بيرس » إلى أن « الفكرة هي ما تعمله » أي أن معناها يرتبط بنتائجها وآثارها العملية المترتبة عليها ، صاغ لنفسه كلمة « براجماتزم » المشتقة من اللفظ اليوناني « برجْما » Pragma الذي يدل على الفعل والعمل .

على أنه من الأهمية بمكان أن نقرر منذ البداية أن « بيرس » قد وضع كلمة « برجماتية » Pragmatism على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معاني الكلمات ، ولم يتخذها على أنها موقف فلسفي كامل . ذلك أن « البرجماتية » أصبحت فيما بعد إسما لأي موقف يؤكد أهمية **« النتائج »** من حيث أنها اختبار لصلاحية الأفكار ، وهذا موقف لم يكن يقصده « بيرس » بحال من الأحوال ، مما دفع بيرس إلى تغيير هذا المصطلح ، فكتب قائلا : إنه لكي يخدم الغرض الدقيق الذي من أجله صاغ مصطلحه الأصلي ، فهو يود أن يعلن مولد كلمة أخرى هي « البرجماطيقية » Pragmaticism التي فيها من القبح ما ينجّيها من أيدي الخاطفين !

وكانت المشكلة المركزية التي شغلت « بيرس » هي التوفيق بين « أرسطو » و « كانت » من حيث نظرة كل منهما إلى نظرية المعرفة : فعلى حين يذهب « أرسطو » إلى أن العقل يكتشف في الكون نظاما كان موجوداً من قبل ، يقْلب « كانت » هذا الوضع الأرسطي فيزعم أن النظام في معرفتنا يأتي من العقل

وحده ؛ وهنا يتقدم « بيرس » بحله الخاص للتوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر، وبين دعوانا بأننا نعرف ما هو خارج أفكارنا . وبدأ « بيرس » بإمعان النظر في حقيقة « الفكرة » أو « المُدْرَك العقلي » لكي يتمكن من التوفيق بين ما هو صحيح من بين التفسيرات المتعارضة عند كلٍّ من « أرسطو » و « كانت » . وفي إجابته على هذا التساؤل وضع بيرس قاعدته البرجماتية الشهيرة فقال : « **انظر إلى الآثار التي يمكن ـ تصورا ـ أن تكون ذات نتيجة عملية ، والتي نتصور أنها آثار تترتب على الشيء الذي هو موضوع إدراكنا ، فعندئذ يكون إدراكنا عن هذه الآثار هو كل إدراكنا عن الشيء** » . وهو يوضح قاعدته بقوله : إن فكرتنا عن « النبيذ » لا تعني شيئا « إلا ما له آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت أو غير مباشرة » ، وكذلك أيضا إذا قلنا عن شيء ما إنه « صلب » فإنما نعني « أنه لن يُخْدش بوساطة مواد أخرى كثيرة » . ومجمل هذا الرأي هو أن فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن **آثاره المحسوسة** . ويرى « بيرس » أن هذه القاعدة يمكن أن تكون أداة للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة . فالفكرة الصحيحة عن موضوع ما ، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على « التعامل » مع ذلك الموضوع .

وليس من شك أن دراسة « بيرس » العلمية هي التي دفعته إلى صياغة هذه القاعدة المنهجية التي تشبه في واقع الأمر فكرة « تحقيق الفروض » ، تلك الفكرة التي استوحى أهميتها من العلم الحديث ، والواقع أن كل أفكارنا في رأي « بيرس » شبيهة بالفروض العلمية .

وفي بحثه الذي نشره عام ١٨٧٨ بعنوان : « كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟ » زاد « بيرس » هذه القاعدة توضيحا فقال : « إننا لا نعرف على وجه التحقيق ما هي الكهرباء في حد ذاتها ، أي أن فكرتنا عن الكهرباء غامضة ، ولكن هذا الغموض يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ما تؤديه لنا الكهرباء أو إلى ما تحققه من أغراض عملية ... المهم أن معنى الكهرباء يتردد بالنظر إلى آثارها التي نلمسها في تجربتنا اليومية . والأمر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار » . ومن هنا

فقد عرّف « بيرس » الفكرة بأنها مجال الفعل Plan of action .. وكان هذا التعريف الجديد للفكرة هو جوهر الانقلاب الذي أحدثته الفلسفة البرجماتية في الفكر المعاصر.

فالتفكير الانساني عند بيرس يجب أن يسير على نفس الأساس الذي يسير وفقا له في معامل الطبيعة، وفي أذهان العلماء الذين يقومون بتجاربهم في هذه المعامل .. والمعرفة كائنة ما كانت — لا تستحق هذا الاسم إلا إذا كانت لها نتائج عملية يمكن **لكل إنسان** أن يشاهدها. ومعنى اللفظ أو العبارة هو الذي يوجّه الانسان ويرشده إلى نوع من السلوك أو الفعل. وليس يلزم للفكرة أن تؤدي بالضرورة إلى تحقيق حسي مباشر، وإنما يكفي أن تعطي لسلوكنا معنى؛ مثال ذلك فكرة الصدق باعتباره معيارا يوضع نصب أعيننا؛ فعلى الرغم من أنها فكرة ليس لها بذاتها مضمون حسي مباشر إلا أنها تستحثنا على أن نظل نضيف إلى معلوماتنا. ويكمل « بيرس » نظريته بقوله: إن كل فكرة إنما تخلق إمكانا لسلوك منظّم ذي صلة بما تعبر عنه تلك الفكرة .. ومن ثم يمكن تفسير كل فكرة في النهاية على أنها «عادة»، وهذه العادات بوصفها تفسيرات لأفكارنا هي « المرشدات إلى العمل ».

ولكن، لما كانت معرفة الباحث بشيء ما أو بموقف ما دائما ما تكون ناقصة، فليس يكفي أن يستخدم القاعدة فرد واحد؛ ولذلك فإن بحوث الزملاء من الباحثين تصحح المعرفة المكتسبة في البحث الفردي وتكمل مواضع النقص فيها، وبهذه الطريقة تكون المعرفة عملا جماعيا تعاونيا. ولهذا ينبغي على كل باحث أن يتصور بحثه داخل نطاق البحث المستمر استمرارا لا ينتهي والذي تقوم به جماعة الباحثين الدائمة النمو، والتي تنشد الصدق بوصفه معياراً أقصى تصنعه نُصب الفكر.

ويفرّق « بيرس » بين **المشكلات الحقيقية** التي تحتمل الحل، إن لم يكن الآن، فقد يكون ذلك مستقبلا، والمهم في ذلك أن يكون الحل ممكنا؛ وبين

المشكلات الزائفة وهي ما يستحيل حله لأنها تحتوي على ألفاظ أو عبارات خالية من المعنى ، أي تلك التي لا ترسم سلوكا معينا ، أو بمعنى آخر لا يكون موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلا وإمكانا . وهو هنا شبيه بالمناطقة الوضعيين ويعترف بيرس بقوله : « إن البرجماتية بهذا المعنى نوع من الوضعية بمعناها الواسع الشامل » .

وعلى هذا ، فالبرجماتية ، أو البرجماطيقية وفقا للتعديل الذي أدخله مؤسسها على هذا المصطلح ، لا تعدو أن تكون منهجاً فلسفيا ، وطريقة وأسلوبا في التوضيح والتحليل والبحث . كما أنها نظرية في الصدق فيما يتعلق بالمعنى والاعتقاد ، وهي لا ترمي إلى نتائج فلسفية معينة ، بقدر ما تهتم بطريقة البحث الفلسفي نفسه .

* * *

وترتبط مشكلة الاعتقاد عند « بيرس » بمشكلة المعنى . فالاعتقاد عنده هو الاعتقاد بصحة فكرة ما ، فهو أقرب أن يكون تصديقا على صحة المعنى . وأساس الاعتقاد هو إقامة أو تكوين عادة معينة ، بحيث يشعر الانسان بوجودها ، وبحيث يستطيع أن يمارسها فعلا أو إمكانا ، وأن يكون على استعداد للقيام بما تقتضيه من عمل . ولكي نتمسك ببعض المعتقدات فلا بد من اختبارها ، بوضعها على محك التجربة . والامتناع عن إجراء مثل هذا الاختبار يؤدي إلى نوع من الدجماطيقية التي من شأنها أن تحجب عن الانسان المعرفة الصحيحة ، وتعوقه عن تصحيح كثير مما كان يعتقد في صحته من قبل . وفي هذا المعنى يقول بيرس : « إن كثيرا من الناس كانوا يعتزّون بأفكار غامضة ، ويجعلونها بمثابة هوايتهم الوحيدة ، وهي في حقيقتها أفكار خالية من المعنى ، لدرجة أنها يستحيل حتى أن تكون كاذبة . ومع ذلك ، فكل منهم كان يحبها حباً جمّـا ، ويجعلها رفيقته ليلا ونهارا ، ويعطيها كل قوته وحياته ؛ وباختصار ، فهو كان يعيش معها ، ومن أجلها حتى أصبحت

جزءا من كيانه ، وإذا به يجدها ذات صباح مشرق قد ذهبت ، أو اختفت تماما ، فتذوي حياته معها أو بذهابها . وهكذا قد يتعصب الناس لمعتقداتهم ، ويصعب عليهم ـــ كما يرى « بيرس » أن يتخلوا عنها حتى لو اكتشفوا أنها لم تكن صحيحة ، أو حين تصبح موضع شكهم .

وفي مقاله عن « تثبيت الاعتقاد » يرى بيرس أن خير الوسائل لهذا التثبيت هي المنهج العلمي الذي من شأنه أن يجعل صواب ما نعتقده أمرا يشاهده كل الناس ، فتخرج الفكرة من مجرد كونها اعتقادا ذاتيا عند أحد الأفراد لنجعلها حقا عاما للناس جميعا ، وبحيث يأتي تطبيقها في كل حالة على صورة واحدة ، وبذا يكون لها معنى واحد عند الناس جميعا ، ولا يتغير معناها بتغير الأفراد أو الشعوب أو المكان أو الزمان ، وهذه هي الطريقة التي يتفاهم بها العلماء . ويقول بيرس : « إننا لو استطعنا أن ننشيء « مجتمعا معمليا » أي مجتمعا يتم التفاهم فيه على النحو الذي يتم عليه بين العلماء في العمل ، لانتهينا إلى معنى الحق من غير منازع أو خلاف » .

وحقيقة الأمر في الاعتقاد أن المرء يبدأ دائما بأفكار مسبقة أو مسلّمات ، ومهمة العقل هي أن يقوم بتصفية ونقد وبلورة المعتقدات التي يبدأ بها المرء . ولما لم يكن من الممكن أن يكون المرء مخطئا في جميع معتقداته ، فليس هناك اعتقاد يمكن ألا يكون زائفا . وما ينطبق على موقف الانسان الشخصي ، ينطبق أيضا على البحث العلمي . ويطلق « بيرس » على هذه الطبيعة الانسانية المعرّضة دائما للخطأ اسم « اللامعصومية » Fallibilism . وعلومنا القاصرة يعتمد بعضها على البعض الآخر ، كما تقوم جميعا على مبادىء ليست علمية في حد ذاتها . وهذه المبادىء نستمدها من المنطق والأخلاق وعلم الجمال . وهذا العلم الأخير ينبغي أن يقدّم لنا المثل الأعلى للحياة ، أما المنطق فعليه أن يقدّم لنا مبادىء البحث . ويؤلف الاثنان معا المثل الأعلى العقلي ، أو علم الأخلاق . والثلاثة علم الجمال ، والمنطق ، وعلم الأخلاق ، يزودوننا بالقدرة على التحكم في العلم ، وبتوجيه يرشدنا إلى الخير الأسمى Summum bonum .

ومع أن الانسان غير معصوم من الخطأ، إلا أنه ينبغي ألا يتخلى عن الاعتقاد في المُطْلقات الثلاثة: الحق والخير والجمال.. وذلك أن البحث يصحح نفسه بنفسه؛ وأيا كان سخف تفكيرنا في وقت ما، فإنه من الممكن الكشف عن أية لا معقولية جزئية؛ والحقيقة هي ما يصبو إليه الناس للإيمان به في نهاية البحث.

وهكذا سيملك مجتمع الباحثين اللامحدود الحقيقة في آخر المطاف. ومن خلال الطبقات اللامحدودة من الخبرة، ستحس البشرية بالجماليات الحقيقية. وفي هذا المجتمع اللامحدود سيظهر الخير، هذا الخير الذي يلوح كالومض الخاطف حينا بعد حين، وهنا وهناك. وحينئذ، يستطيع المرء بكل تأكيد أن يتحدث عن الإخاء الحقيقي، وعن الميْل أو النزوع الموضوعي لتحقيق العلاقات الانسانية السليمة في المجتمع.

والانسان الذي يضع ثقته النهائية في أية نظرة محدودة، سواء كانت هذه الثقة في شخص أو في مؤسسة، أو أمة، سيكون لامنطقيا في استدلالاته مجتمعة، ذلك أن التكريس النهائي للانسان ينبغي أن يكون للمجتمع اللامحدود.

* * *

وقد أراد «بيرس» أن يضع مقولات جديدة تعبِّر عن جوانب العالم تعبيرا نستمده من خبرتنا الحسية المباشرة، بدلا من مقولات أرسطو التي تعد تصورات أُقحمت بين خبرة الذات المباشرة وبين موضوعات الخبرة. فاهتدى إلى ثلاث رُتَبٍ من المقولات: **مقولة الرتبة الأولى**: وهي المظهر التلقائي للأشياء، وهي تشير إلى ما في الكون من حياة ونمو وتنوع، وفي أي مثال من أمثلة هذه المقولة توجد «وحدة» لا تمايز بين أجزائها؛ **مقولة الرتبة الثانية**: تشير إلى عنصر الثنائية في الخبرة، ما دامت المقاومة تفترض سلفاً وجود كائن آخر، ومن خلال هذه المقولة يؤكد بيرس قيام الوجود الخارجي؛ **مقولة الرتبة الثالثة**: ويطلق «بيرس» على هذه المقولة اسم القانون»، وتشير إلى «الاستمرار»، وبخاصة الاستمرار في الفكر، ذلك أن الاستمرار في الفكر يكشف لنا عن ضروب

الاستمرار التي نجدها في النواحي الأخرى.

وهذه المقولات تجعل من الممكن الانتقال إلى ثلاثة أفكار رئيسية في فلسفة بيرس هي: الله والنفس والخلود.

ويقبل «بيرس» فكرة الله الذي هو ذات مشخّصة وقادرة قدرة مطلقة على أنها فرض فلسفي، ثم وضع عدة طرق مختلفة للبرهنة على حقيقة مثل هذا الكائن، **أولها:** ذلك التنوع الحي في الكون والتلقائية التي تجد أعلى تعبير عنها في الشخصية الانسانية يساعدنا على أن نرى تلقائية لامتناهية أو «رتبة أولى» لامتناهية نراها في الأمثلة الجزئية المفيدة لمقولة الرتبة الأولى؛ **ثانيها:** من الواضح أن نظام الغائية الدينامية موجود في العالم، وأن الطريقة التي أعد بها العقل الانساني لكي يفسّر مجرى الطبيعة ويتنبأ به من خلال فروض العلم إنما تكشف عن هذه الغائية فتتجلى أوضح ما تكون. والتفسير الوحيد الكامل لتكيف أجزاء العالم بعضها مع بعض، وللتكيف القائم بين العقل والعالم هو أن «عقلا» مطلقا قد تولى عملية خلق الأشياء وتطورها. ويضيف «بيرس» أن فرض التطور يؤيد ذلك، لأنه لم يكن هناك الوقت الكافي الذي يسمح بالتطور العشوائي غير الموجّه من العماء إلى النظام الحاضر؛ **ثالثها:** عندما نفكر في فرض الله باعتباره ينبوع الكون الخلاّق، نرانا مسوقين بالتدريج إلى قبول هذا الفرض على أنه التفسير الوحيد الذي يمكن أن يُفسّر به الوجود، وأن الاعتقاد الفطري في الله يلائم كل حركة في طبيعتنا، كما أن ميلنا إلى الصلاة وخشوعنا أمام المجموعة الموحّدة للأشياء لتؤيد صدق هذا الفرض.

ونلاحظ هنا أن «بيرس» وجد اللغة شديدة القصور لأن تصف الموجود اللامتناهي، ولكنه نجح في تحاشي الوقوع في أحبولة الاله الساكن سكون الحقائق الهندسية، وقال بإله يستطيع الانسان أن يدخل معه في علاقة حية.

أما فيما يتعلق بالنفس فقد رفض «بيرس» النظرية الديكارتية القائلة إن النفس وحدة غير منقسمة وذات شفافية فكرية، وأصر على صِلات «الذات»

بغيرها من الناس والكون إصرارا بلغ به الحد الذي إذا ما قرأ قارىء بضع فقرات فقط، فقد يظن أن « بيرس » رفض القول بالنفس الواحدة. كما رفض « بيرس » الرأي المتداول بين البرجماتيين الآخرين، والذي يرد الشخصية الانسانية إلى « حزمة من العادات »، إذ لا بد هنا من إدخال الوحدة باعتبارها مركزا للعادات، فضلا عن أن ضبط النفس الأخلاقي يضفي على أفعال الانسان تلك الصورة الواحدة التي نسميها الشخصية. وباختصار، فإن « بيرس » قَبِل النفس الموَحَّدة، ولكنها نفس ذات وحدة أكثر تعقيدا من تلك التي قال بها ديكارت.

ولم يقرر « بيرس » لنفسه رأيا ثابتا في الخلود، ففي مطلع حياته سلَّم بأنه مما يؤيد الخلود أن « المادية » قد فَشِلت في تفسير الكثير من مسائل الكون، بيد أنه مما يفند فكرة الخلود اعتماد العقل في نشاطه على الجسم. وبمضي السنين شدد « بيرس » أكثر فأكثر على مظاهر الكون الروحية بوصفها برهاناً على الخلود الشخصي، ولكنه لم يبلغ في هذا الاتجاه إلى الحد الذي يقول معه إن مثل ذلك البرهان قاطع.

وليم جيمس

إذا كان تأسيس البرجماتية أمرا يرجع الفضل فيه إلى «تشارلز ساندرز بيرس» ، فإن الفضل في انتشارها وازدهارها يرجع إلى «وليم جيمس» ، ذلك الفيلسوف الأمريكي الذي ربط بين هذا المذهب الجديد وبين الحياة الأمريكية ربطاً مُحْكماً بحيث أصبح كُلٌّ منهما علامةً على الآخر ، ودليلا إلى معرفته . بيد أن هذا القول لا يحول دون أن نلمس في حياة «وليم جيمس» وتربيته الأولى ، ونظرته إلى الفلسفة نزعةً كونية واضحة .

* * *

ولد «وليم جيمس» في نيويورك عام ١٨٤٢ ، وتوفي عام ١٩١٠ ، ونشأ في أسرة تميزت بنبوغ أفرادها ، فأبوه «هنري جيمس» كان مفكرا وأديباً أمريكيا معروفا ، وأخوه «هنري جيمس» الصغير كان روائيا ذائع الصيت ، ورائدا من رواد القصص الأمريكي الحديث .

وقد بدأ «وليم جيمس» بدراسة الطب ، وحصل على درجته العلمية من جامعة هارفارد التي عاد إليها عام ١٨٧٢ لتدريس الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) ، ولكنه لم يلبث أن عين فيها محاضرا في علم النفس عام ١٨٧٦ ، ثم أستاذا للفلسفة عام ١٨٨٠ . وظهرت رائعته الكبرى **«مبادىء علم النفس»** في مجلدين كبيرين عام ١٨٩٠ . وهذا الكتاب الذي أعيد طبعه عشرات المرات منذ

ظهوره ، والذي يعد كتابا كلاسيكيا في تاريخ علم النفس وفلسفته ، يضم — على نحو فريد — المنهجين الفسيولوجي العلمي ، والفلسفي التأملي في معالجة مشكلات علم النفس التقليدية ، كما أن استعراضه وعرضه لموضوعات علم النفس بهذه الصورة الشاملة — في عهد ظهوره — لم يكن لهما سابق أو لاحق حتى يومنا هذا . وهو من الناحية الفلسفية ينبىء عن تطور « النزعة التجريبية المتطرفة » عند « وليم جيمس » ، وهي النزعة التي تمتزج بالفلسفة البرجماتية ، فتعطي لاسهامه في تاريخ الفلسفة مذاقا خاصا متميزا .

وبتأثير اهتمام أبيه « هنري جيمس » الكبير بالمتصوف السويدي سويدنبورج Swedenburg ، اهتم « وليم جيمس » بالدين اهتماما لازمه طيلة حياته . فكتب عددا من المقالات التي تناولت المسائل الأخلاقية والدينية ، جمعها فيما بعد في كتابه « **إرادة الاعتقاد** » الذي نشر عام ١٨٩٧ ، وأردفه بكتابه « **صنوف الخبرة الدينية** » ، ويضم مجموعة محاضرات جيفورد التي ألقاها في اسكتلندا فيما بين عامي ١٩٠١ و ١٩٠٢ . وكان نشرها عام ١٩٠٢ . ولعل هذا الكتاب أن يكون اوسع كتب « وليم جيمس » حظًّا من الانتشار بين الخاصة والعامة على السواء ، ويرجع ذلك إلى موهبته كأديب والتي لا تقل عن موهبة أخيه الروائي ، وإن اختلف أسلوب أحدهما عن الآخر اختلافا بيِّنا .

وقد كانت السنوات العشر الأخيرة من حياته هي أحفل المراحل بالنشاط الفلسفي ، ففيها كتب ما يربو عن عشرة أبحاث فلسفية جمعت بعد وفاته في كتاب : « **مقالات في التجريبية المتطرفة** » ونشرت لأول مرة في ١٩٠٣ — ١٩٠٤ . كما ألّف كتابه « **البرجماتية** » الذي نُشر لأول مرة عام ١٩٠٧ ، وكان مجموعة من المقالات ألقاها في خلال العام السابق في بوسطن أولا ، ثم في جامعة كولومبيا في نيويورك . وصادف هذا الكتاب نجاحا شعبيا عظيما في الولايات المتحدة ، وفي انجلترا ، ولكنه قوبل أيضا بنقد أكاديمي شديد . وقد كرَّس « وليم جيمس » كتابه التالي « **معنى الحق** » الذي صدر عام ١٩٠٩ للدفاع عن نظريته البرجماتية في « الحق » أو « الصدق » Truth وإعادة عرضها . وفي هذا العام نفسه

ألقى عدة محاضرات في جامعة أكسفورد نُشِرت بعد ذلك في كتابه : « عالم متكاثر» A Pluralistic Universe ، كما شرع في تأليف كتابه « **بعض مشكلات الفلسفة** » الذي لم يُنْشر إلا بعد وفاته .

* * *

كانت الميزة الكبرى في « النزعة البرجماتية » التي أسسها « بيرس » في نظر « وليم جيمس » أنه رآها تُلْقي أضواء جديدة على المشكلات الفلسفية الرئيسية وتقدّم لها الحلول إلى حد كبير . وينطبق هذا بوجه خاص على موقفه من النظرة الواحدية Monism والنظرة التعددية Pluralism . وكان ولاؤه — من الوجهة المنطقية — للنزعة التعددية يكاد يكون تاما . هذا مع اعترافه بالمطالب الروحية التي تدفع الناس إلى رؤية الكون « واحدا » لا تعدد فيه ، وكان يرى في « البرجماتية » مجالا يسمح بالتسامح مع أصحاب هذه النظرة .

وكانت النزعة الواحدية التي يعترض عليها « جيمس » هي واحدية أتباع « هيجل » من الفلاسفة المعاصرين من أمثال « برادلي » و « رويس » Royce . ومع اختلاف هؤلاء الفلاسفة عن هيجل ، وعن بعضهم والبعض الآخر ، فقد كانوا يتفقون على إقامة الهوية بين « الواقع » وبين « كائن روحي » يسمونه بـ « المطلق » The Absolute .

وكانت هذه « النزعة الواحدية » وبما يترتب عليها من نتائج أخلاقية وميتافيزيقية تثير قدرا كبيرا من النفور في عقل « جيمس » وشعوره على حد سواء . فقد كان التنوع الهائل الذي يتبدى عليه الكون في مظاهره الكثيرة المتعددة أمرا تبتهج له نفس « جيمس » وينشرح له صدره ، ولم يكن يرحب باستبعاد أن « جيمس » كان يعارض — من الوجهة العقلية — كل تصور للواقع يجعله منفصلا — على أي نحو من الأنحاء — عن التجربة الفعلية . ومع ذلك ، فإن « جيمس » لا يفتقر إلى الشعور بالتعاطف مع « التطلعات الروحية » التي وضعت « المثالية المطلقة » من أجل إشباعها والاستجابة لها ؛ بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا

التعاطف ـــ فيقول في بعض فقرات من كتابه « البرجماتية » إن « الاعتقاد في المطلق » أمرٌ تبرره تلك الأشواق والتطلعات الروحية .

ويفسّر « جيمس » تاريخ الفلسفة بأنه « تصارع بين الأمزجة البشرية إلى حد كبير » ، ولا ينكر بالطبع أن الفلاسفة يسوقون الحجج والأدلة المنطقية لإثبات دعاواهم ، ولكنه يعتقد أن هذه الحجج والأدلة تلعب دورا ثانويا ، ذلك أن مِزاج الفيلسوف ـــ أو فلنقل طبعه ـــ يكون في واقع الأمر أقوى كثيرا وأعمق جذورا في نفس الفيلسوف وإرادته من مقدماته الموضوعية الصارمة المحكمة . وهذا الطبع هو الذي يقوم بشحن « البيِّنة » له على نحو أو آخر . ولما كانت هذه الطبائع أو الأمزجة مما لا يعترف بها الفلاسفة ، فإن المناقشات الفلسفية تتسم بنوع من « عدم الأمانة » قلَّ ذلك أو كَثُر .

ويتوسع « جيمس » في التفرقة بين نوعين من الأمزجة ، ويصوغها في تقسيمه الثنائي الشهير بين « أصحاب العقول اللينة » Tender-minded ، « وأصحاب العقول الصلبة » Tough-minded . أما أصحاب العقول الأولى فهم العقلانيون (ويقصد بهم جيمس الذين يسيرون وفقا لـ **« مبادىء »**) : الذهنيون ، المثاليون ، المتفائلون ، الدينيون ، الواحديون ، القطعيون ؛ وأما « أصحاب العقول الصلبة » فهم التجريبيون (الذين يسيرون وفقا **للوقائع**) الحسيون ، الماديون ، المتشائمون ، اللادينيون ، الحتميون ، الشكاك ، الذين يؤمنون بالتعددية . وقد يجمع فيلسوف بين المزاجين ، ولكن أحدهما يسود الآخر في معظم الأحيان . ولعل جيمس نفسه أراد أن يكون مثلا واضحا على مزيج من الصفات التي ذكرناها جميعا ، فهو من أصحاب العقول الصلبة في « تجريبيته المتطرفة » ومن الحسيين في نظريته في الوجود ، ونظريته في المعرفة ؛ وهو « مادي » إلى حد كبير في نظرته إلى علم النفس إن لم يكن متشككا ، ولكنه ليس قطعيا بحال من الأحوال ؛ بينما نراه ـــ من ناحية أخرى ـــ متفائلا ، متدينا من حيث الطبع والمزاج ، متلهفا على إيجاد منفذٍ للارادة الحرة والاختيار ، ولا يمكن أن يُعَدّ ماديا من الناحية الفلسفية .. ومجمل القول إنه كان صلب العقل حين يتعرض للوقائع الطبيعية ، ولين العقل

حين يتصدى للمشكلات الأخلاقية واللاهوتية . ولا يدل ذلك على انقسام في طبعه بقدر ما يدل على صراع بين عقله ومشاعره ، فهو يبغي الاحتفاظ بمعتقدات مزاجه اللين ، ولكنه لا يريد أن يفعل ذلك على حساب التراخي في معاييره العقلية . وكان هذا هو سر الجاذبية التي يراها في « البرجماتية » إذ هي الفلسفة التي تجعل مثل هذا الموقف ممكنا .

وفي تفسيره لمعنى « البرجماتية » حدد « جيمس » مجالها بأنه يشمل منهجا أوّلاً ، ونظرية في « الحق » أو « الصدق » ثانيا . أما المنهج فهو إعادة صياغة للمبدأ الذي وضعه بيرس في بحثه : « كيف نجعل أفكارنا واضحة » الذي ظهر في السبعينات من القرن الماضي ، وقد ذكرناه في حديثنا عن « بيرس » ، ولا يكاد يضيف إليه « جيمس » شيئا يذكر ، اللهم إلا تشبيهه للخبرة بأنها « القيمة الفورية » Cash value لما نصفه بأنه حق ، فالعبارات الصادقة أشبه بالسلعة المطروحة في السوق ، قيمتها ليست في ذاتها ، بل فيما يدفع من ثمن . وفي تشبيه آخر يقول إن الفكرة كورقة النقد تصلح للتعامل إلى أن يعترضها معترض بحجة أنها باطلة ، وما دامت الفكرة سارية نسلك على أساسها فنحقق بسلوكنا ما نبتغي من نتائج ، فهي فكرة صواب .

* * *

وقد أفضى به هذا المنهج البرجماتي إلى اعتناق فلسفته « التجريبية المتطرفة » Radical Expericism ، وأطلق عليها « جيمس » هذه التسمية ليميّزها عن تجريبية « لوك » و « هيوم » ، ومناط التمييز عنده هو مشكلة العلاقات . ذلك أن المذهب التجريبي يرى أن « العلاقات » بين الأشياء إنما تكون من عمل الذهن . فهذه منضدة عليها كوب من الماء . المنضدة في حد ذاتها مدرك حسي يقع في الخبرة المباشرة ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالكوب ، ولكن من أين أتيت بهذه العلاقة التي جعلتني أقول : إن الكوب « على » المنضدة ؟ وهنا يختلف « جيمس » عن التجريبيين العاديين بقوله إن هذه العلاقة تقع في الخبرة الحسية المباشرة شأنها شأن سائر الأشياء الأخرى ، ولهذا نعت « جيمس » تجريبيته بالمتطرفة .

وتتبع فلسفة « وليم جيمس » من التوتر الحاد بين إخلاصه للعلم وانجذابه إلى الايمان الديني. وهذه الحقيقة نلمسها في كتابيه الأولين اللذين أسهم بهما في تأسيس «علم النفس» الحديث، على حين أن الكتابين اللذين ألّفهما بعد ذلك كانا عن الاعتقاد الديني. ويمكن أن نقول إن كتاباته الباقية التي تلّت ذلك كانت مكرّسة لبحثه عن المنظور الفلسفي الذي يستطيع أن يجمع فيه بين هاتين البؤرتين من التجربة، وإن كنا نلمح هذا التوتر من خلال مؤلفاته الأولى.

ففي كتابه « مبادىء علم النفس » نراه يتّبع منهجا تجريبيا لا غبار عليه يجمع فيه بين التناول الوظيفي البيولوجي للانسان وبين المنهج الاستبطاني المكثّف. ولكنه يؤجل المشكلات الميتافيزيقية كلما التقى بواحدة منها — إلى أعماله التالية. وهو ينظر إلى « الشعور » أو « الوعي » بوصفه تيارا متدفقا تستطيع لحظاته المتأخرة أن تستولي على لحظاته السابقة وأن تمتلكها. وقد استخدم عبارة « الحاضر المعقول Specious present ليشير إلى المدة الحقيقية التي نستطيع امتلاكها في الحال والتي تحتوي على شطر من الماضي وشطر من المستقبل. بيد أن هذا الامتلاك يفترض وجود ارتباط عضوي، وإن تكن النظرة العلمية لا تعترف إلا بوجود جزئيات منفصلة. وفي هذه المرحلة أيضا وضع ما عُرف فيما بعد بنظرية « جيمس — لانج » في الانفعالات. وتذهب هذه النظرية إلى أن الانفعال تعبير عن حالة جسمية. فالانفعال يتلو هذه الحالة ولا ينتجها. نحن لا نجري لأننا نخاف، بل على العكس، نحن نخاف لأننا نجري. وهذه النظرة تؤيد بوضوح النظرية الوظيفية للشعور. وخطا « جيمس » خطوته النهائية في هذا الاتجاه في مقال نشره عام ١٩١٤ تحت عنوان: « هل « الوعيُ » موجود ؟ » وأجاب بأن هذا اللفظ لا يشير إلى كيان موجود، ولكنه يشير إلى وظيفة يؤديها الجسم.

وفي كتبه الأخيرة، كان اهتمام « جيمس » بالايمان الديني واضحا. ففي كتابه « **إرادته الاعتقاد** » The Will to Believe، يرى أن الوقوف على الحياد في الحياة أمر محال، وبخاصة إذا احتدمت المواقف والملابسات حول الانسان، وأخذت بمخنقه، وأرغمته على اتخاذ مواقف وقرارات واختيارات. وفي مثل هذه

الأحوال يكون من حق المرء أن يعتقد معتقدات تتجاوز حدود البيِّنة المتاحة . ذلك أن اختيارنا هو في حد ذاته جزءٌ من البينة ، ولهذا كان من الضروري أن نمضي عِبْر البينة . وما علينا إلا أن نتساءل بعد أن نكون قد عقدنا العزم على اختيار معين : إلى أي مدى تساندنا الحياة بعد أن اتخذنا هذا القرار ؟ والواقع أن مثل هذه الاختيارات أمر يقرره تاريخ الجنس البشري كله ، بمعنى ما .. بل يرى « جيمس » أن قراراتنا قد تؤثر على العالم من حيث أنها تسهم في تشكيله وصياغته في الاتجاه الذي تنشده معتقداتنا النهائية .

وكتابه الشهير « صنوف الخبرة الدينية » The Varieties of Religious Experience يعد دراسة متأنية بالغة الحساسية للحياة الدينية ، يستعرض فيها « جيمس » تجارب المتصوفة ، والمؤمنين العاديين . وقد أدَّت به تحليلاته للأشخاص الذين يعتبرون لحظة التنوير الديني ولادة وبعثا جديدين ، وكذلك دراسة لوظيفة الاعتقاد في « الارواح العليلة » . أدَّت به إلى رؤية المنظور الديني بوصفه مستنداً إلى شيء يتجاوز العقل أو يختلف عنه كل الاختلاف . وفي الوقت نفسه ، توصل « وليم جيمس » إلى أن وحدة الشهادة الدينية كافية لتقديم شيء من البيِّنة على أن الفَرْض الديني قد يكون صحيحا .

والواقع أن « جيمس » يربط نظريته في المعنى بنظريته في الحق أو « الصدق » Truth . والحقيقة في نظره مسألة درجة .. وهي أمر « يحدث » لفكرة من الأفكار ، ولهذا ، فإنها تتغير وتتطور مع مرور الزمن . ولكي نعتبر هذه النظرية أو تلك صادقة ، فلا بد لها من اجتياز اختبارات ثلاثة : اختبار الاتساق النظري Theoritical consistency ، واختبار التأييد الوقائعي ، واختبار إعطاء طاقاتنا العملية « شيئا تضغط عليه » . وعلى ذلك ، فإن المذهب الذي يقدم للانسان عالَماً لا يستطيع أن يحيا فيه حياةً ذات معنى ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يكون صادقا . ومعنى هذا بالنسبة لوليم جيمس أن « الالحاد » مذهب لا يتاح له هذا الصدق .

والقيمة عند « وليم جيمس » تظهر في الغايات والمطالب التي ينشدها

البشر . ولا تعدو مهمة الأخلاق أن تقوم في اكتشاف البدائل التي يمكن أن تُشْبع المطالب المتضمنة في موقف ما ، على نحو يتسم بأعظم تناغم ممكن . وهكذا لا يكون الخير مطلقا ، كما أن الحقيقة ليست مطلقة .

ولما كان « وليم جيمس » معارضا للنزعة « الواحدية » Monism في الفلسفة ، بنزعة « تعددية » واضحة ، فإنه لم يكن يرى العالم الذي نعيش فيه مُوَحَّدا بصورة مطلقة ، قد يتوحد العالم يوما ما ، وقد يكون سائرا إلى التوحد ، ولكنه بصورته الراهنة أبعد ما يكون عن هذا ، بل الأحرى أن نقول إنه مفكك ، غير متلاحم وغير متماسك إلى حد بعيد ، مما يتيح للمستقبل أن يكون مفتوحا ، وللحرية الانسانية أن ينفسح أمامها المجال ، على عكس التصور الواحدي الذي يرى نظام الكون مكتملا محددا ، ترتبط فيه الأجزاء ارتباطا وثيقا ، ولكل جزء من هذه الأجزاء عمله المحدد ومهمته المحدودة . أما عالم التعدد عند « وليم جيمس » فهو عالم مفتوح ، وليس مسدودا أو مغلقا ، كما أنه عالم الحرية ، لا عالم الحتمية والضرورة ، والعلاقات فيه علاقات خارجية ، وليست علاقات باطنة تلزم عن تصورنا للكل والمطلق ، كما تفعل الفلسفات المثالية .

وعلى الرغم من عداء « وليم جيمس » للنزعة الواحدية في الفلسفة ، فقد عرض في أخريات حياته تأويلا للمذهب الواقعي عُرف باسم « الواحدية المحايدة » . وهذا التأويل أخذه « برتراند رسل » فيما بعد ، وتركزت حوله نظريته في المادة والعقل . وأساس نظرية « جيمس » نجده في كتابه : « مبادىء علم النفس » ، فقد رفض فيه التمييز بين ما هو « قوام » العقل ، وما هو « قوام » المادة ؛ ولو أن « جيمس » باعتباره واقعيا قد ألزم نفسه القول « بمادة » للعالم مستقلة عن البحث الانساني ، لما استطاع أن يبقى متسقا مع النزعة الوظيفية أو « الاجرائية » Operational في علم النفس ، مع وصفه إياها في الوقت نفسه بأنها إما « مادية » وإما « عقلية » ، ومن ثم فقد أمسك بالثور من قرنيه ، ووصف مادة العالم بأنها « محايدة » ؛ ولا بد أن تكون العقول هي المادة مُنَظَّـمة على نحو ما ، والأشياء المادية هي هذه المادة نفسها مُنَظَّـمة على نحو آخر .

وهكذا لم يكن « جيمس » الواحدي المحايد متسقا مع « جيمس » صاحب النزعة « التعددية » ؛ وتتألف واحديته من هذه القضية وهي أنه لا وجود لغير نوع واحد من « الهيولى » في العالم ، وهذه الهيولى ليست عقلية كما أنها ليست مادية . على أن نزعته التعددية تظل قائمة إلى النهاية وذلك في زعمه بأن الهيولى الفعلية في العالم هي « قِطَعٌ من التجربة الخالصة » .

* * *

وقد كان « جيمس » من المؤمنين بحرية الارادة وفعاليتها ، وارتبطت فكرة الحرية عنده بنظرته « التعددية » إلى العالم ، وبنظريته النفسية في الجَهْد الارادي . أما من الناحية الأولى — أي نظرته إلى العالم — فقد رأينا كيف يتصوره « جيمس » عالما مفتوحا مرنا ، لا يكف عن التغير والتشكل والتجدد ، بحيث تبدو الحرية نفسها بمثابة صورة من صور الجدة أو الأصالة التي تميز ذلك العالم المتكثر . والواقع أن معاني الصيرورة والتغير والجدة والمصادفة والحرية هي من المعاني المتلازمة التي لا تكاد تنفصل عن المذهب التعددي . أما من الناحية الثانية وهي ارتباط الحرية بنظريته النفسية في الجهد الارادي ، فإن « جيمس » يرى أن ماهية الارادة تنحصر في استعداد الفكر لتركيز انتباهه في فكرة واحدة مع استبعاد غيرها من الأفكار . فالظاهرة الرئيسية للنشاط الارادي إنما تنحصر في جهد الانتباه . وحرية الارادة ما هي إلا قدرة الذهن على التحكم في جهده الانتباهي . وعندئذ تتولد الحركة اللازمة لتحقيق الفعل المراد تحقيقه .

وكما يؤمن « جيمس » بحرية الارادة ، فإنه يؤمن أيضا بـ « إرادة الاعتقاد » .. ذلك أن عامل الاختيار هو الذي يحدد اعتقادنا إلى حد كبير . والطابع الذي يأخذه العالم يتوقف على إيماننا نحن البشر ، بل نستطيع أن نقول إن ما هو « كائن » يتوقف إلى حد غير قليل على « ما ينبغي أن يكون » . وما دامت الارادة هي التي تخلق العالم الذي نعيش فيه إلى حد ما ، فإن علينا أن نقول : « إن العالم خير ، لأنه ليس إلا ما نجعل منه ، وإنا لجاعلون منه شيئا خيِّراً » .

وأيا كان ما يقوله المرء عن نظريات وليم جيمس ، وسواء استجبنا لها بالمدح أو بالقدح ، فهناك شيء واحد يكاد يجمع الناس على الاعتراف به ، وهو أنه من المحال أن تقرأه دون أن تحبه وتعجب به ؛ وحتى إذا أحسست أنه مخطىء كل الخطأ ، فأنت مجبر على احترامه ، إذ تشيع في كل سطر كتبه روحٌ من الأمانة العقلية التي لا تعرف المساومة .

جون ديوي

ثالث بناة المذهب البرجماتي في أمريكا ، بعد تشارلز بيرس ووليم جيمس .. وهو أوسعهم شهرة ، وأعمقهم نفوذا ، وأكثرهم تعبيرا عن الروح التي تسري في القارة الجديدة .. فقد أتيحت له من العوامل في نشأته وبيئته وتكوينه الشخصي ما جعله مهيَّئاً للتعبير عن هذه الروح أصدق تعبير . ومع أنه كان امتدادا لسلفيه العظيمين ، إلا أنه أراد أن يتميز عنهما بأن أطلق على فلسفته اسما جديدا هو مذهب « الأداتية » . Instrumentalism ، كما أنه حاول تطبيق مبادىء هذه الفلسفة في مجالات لم تخطر لهما على بال ، ولهذا السبب لم يقتصر نفوذه على أوساط الفلاسفة المحترفين ، بل امتد إلى التربية وعلم الجمال ، والنظرية السياسية . وهو من هذه الناحية يشابه الفيلسوف الانجليزي « برتراند رسل » إلى حد بعيد ، كما يشبهه أيضا في أنه كان معمّرا ، سلخ من العمر ثلاثة وتسعين عاما ، وشارك في أحداث عصره مشاركة فعّالة . وكان « رسل » يُكِنُّ له احتراماً وتقديراً عظيمين وإن اختلف عنه في بعض آرائه في المنطق ونظرية المعرفة . ويصف « رسل » شخصية « ديوي » في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية فيقول : « إنه رجل على أسمى خلق ، ليبرالي في نظرته ، كريم عطوف في علاقاته الشخصية . له جلد على العمل . وأنا أكاد أتفق معه إتفاقا تاما في معظم آرائه . ولما أكنُّه له من احترام وإعجاب ، فضلا عن خبرتي الشخصية برقة شمائله ، فكم أتوق إلى أن أوافق موافقة تامة على آرائه ، ولكنني مضطر للأسف أن أختلف معه في أشد نظرياته الفلسفية تميزا ، أعني الاستعاضة بـ « التحقيق » عن « الحقيقة » كتصور أساسي للمنطق ولنظرية المعرفة » .

ولد « جون ديوي » بمدينة برلنجتون ـــ وهي إحدى المدن الصناعية الصغيرة بمنطقة نيو إنجلاند الأمريكية عام ١٨٥٩ . ونشأ في أسرة بورجوازية صغيرة ، فقد كان أبوه صاحب حانوت للبقالة . وفي عام ١٨٧٥ التحق بجامعة فرمونت Vermont ، وتخرج فيها بأعلى درجات حصل عليها طالب في مادة الفلسفة . وبعد تخرجه أنفق ثلاثة أعوام في التدريس بالمدارس الثانوية ، وأفادته هذه الممارسة للتدريس في تكوين نظرياته التربوية فيما بعد ؛ وفي عام ١٨٧٩ نشر أول بحث له في الفلسفة في إحدى المجلات العلمية ، وقوبل هذا البحث بالثناء مما شجعه على احتراف الفلسفة . وشرع منذ عام ١٨٨٢ في دراسته العليا للفلسفة بجامعة جونز هوبكنز حيث اجتذبته نظريات T.H. Huxley ، وفلسفة هيجل المثالية . ولم يلبث أن نال درجة الدكتوراه عن رسالته « علم النفس عند كانت » ، وذلك في عام ١٨٨٤ ، ثم حصل على درجة الأستاذية بجامعة ميتشجان في هذا العام نفسه ، وفي أثناء تدريسه بهذه الجامعة نشر عدة مؤلفات له في علم النفس . وانتقل بعد عشر سنوات إلى جامعة شيكاجو حيث عيِّن رئيسا لقسم الفلسفة وعلم النفس والتربية . وهناك أسس « مدرسة تقدمية » وكتب كثيرا عن التربية ، ولخَّص ما كتبه في هذه الحقبة في كتابه « المدرسة والمجتمع » الذي يعتبر أعظم كتاباته تأثيرا . ولكنه اضطر إلى الاستقالة عام ١٩٠٤ لأن المشرفين على جامعة شيكاجو لم يُقرُّوا تجاربه التربوية ، فانتقل إلى كلية المعلمين بجامعة كولومبيا حيث ظل بها إلى سن التقاعد في عام ١٩٣٠ .

واحتلت المسائل الاجتماعية والسياسية شطراً كبيراً من فكره ، وقام بزيارات لروسيا والصين ، وتأثر بزيارته للصين تأثرا كبيرا ، وكان له دور هام في التحقيق الخاص بذنْب « تروتسكي » المزعوم ، وكان مقتنعا بأن التهم الموجهة إليه لا تقوم على أساس ، ولكنه لم يكن يظن أن النظام السوفيتي كان سيغدو مُرْضيا لو كان « تروتسكي » خليفة لـ « لينين » بدلا من « ستالين » ومع أنه كان ليبراليا بدرجة كبيرة في المسائل الاقتصادية إلا أنه لم يكن ماركسيا قط . وعندما تمكن اليساريون من السيطرة على « اتحاد المعلمين » بنيويورك انتقل « ديوي » إلى

الاتحاد الذي أنشأه المعلمون غير اليساريين وأسهم في تنظيمه . وكان أيضا من مؤسسي اتحاد الحريات المدنية للأمريكيين وجمعية أساتذة الجامعات الأمريكيين . وتوفي « جون ديوي » في نيويورك عام ١٩٥٢ .

ومؤلفات ديوي الرئيسية هي : « **علم النفس** » (١٨٨٧) ؛ « **دراسات في النظرية المنطقية** » (١٩٠٣) ؛ « **الاخلاق** » (بالاشتراك مع تافتس Tufts) ، (١٩٠٨) ؛ « **كيف نفكر** » ، (١٩١٠) ؛ « **مقالات في المنطق التجريبي** » (١٩١٦) ؛ « **إعادة بناء الفلسفة** » (١٩٢٠) ؛ « **الطبيعة البشرية والسلوك** » ، (١٩٢٢) ؛ « **التجربة والطبيعة** » ، (١٩٢٥) ؛ « **البحث عن اليقين** » (١٩٢٩) ؛ « **الفن خبرة** » ، (١٩٣٤) . ولهذا الكتاب ترجمة عربية ؛ « **إيمان مشترك** » ، ١٩٣٤ ؛ « **المعلّم والمجتمع** » ، (١٩٣٧) ؛ « **التجربة والتربية** » ، (١٩٣٨) ؛ « **المنطق : نظرية البحث** » (ولهذا الكتاب أيضا ترجمة عربية) ، ١٩٣٩ ؛ « **نظرية التقويم** » ، ١٩٣٩ .

* * *

ولعلنا نستطيع أن نميّز ثلاثة محاور أساسية في فلسفة « ديوي » الأداتية ألا وهي « الترابط العضوي » و « التطور » و « التجريبية » . أما المحور الأول وهو « الترابط العضوي » فقد كان راسخاً في نفسه بتأثير دراسته الأولى لهيجل من ناحية ، ولنظريات « هكسلي » البيولوجية من ناحية أخرى ، وظل ديوي » — نتيجة لهذا التأثير — على اعتقاد لازمه طيلة حياته بالتفاعل العضوي والتماسك الوثيق بين الأشياء ، وهو ما دفعه أيضا إلى معارضة كل ثنائية في الفلسفة : بين المادة والعقل ؛ بين التجربة والضرورة ، بين الواقع والقيمة . أما المحور الثاني وهو « التطور » فقد تأثر فيه بداروِن الذي لم يسلم أحد من تأثيره في ذلك العصر . ويتضح هذا التأثير في نظرياته التربوية والاجتماعية والسياسية على حد سواء . وأما المحور الأخير ، وأعني به « التجريبية » ، فقد كان تراثا مشتركا في الفلسفة الانجلوسكسونية بوجه عام ، وفي الفلسفة « البرجماتية » الأمريكية بوجه خاص ،

وإن أمكننا تسمية نزعة ديوى « الأداتية » بأنها « تجريبية طبيعية » على وجه التحديد .

* * *

وكان الشغل الشاغل « لجون ديوي » هو تغيير القيم في المجتمعات الانسانية . ويتذرع « ديوي » بالمنهج العلمي لإحداث هذا التغيير في القيم الأخلاقية والسياسية والجمالية وغيرها . ولهذا سمّى ديوي مذهبه بالمذهب « الأداتي » لأنه يتخذ من « الفكر » « أداة » للعمل على نحو يحق للانسان ما يبتغيه من تغيير في مجتمع صناعي ديمقراطي كالمجتمع الذي نعيش فيه اليوم ، أو على الأصح ، كالمجتمع الذي تعيش فيه الولايات المتحدة في عصرنا الراهن . وكان « ديوي » يؤمن بأن كل شيء في حياة الانسان قابل للتغير إن دعت الضرورة إلى تغييره ، ولا يجوز أن يقف شيء — كائنا ما كانت قيمته وقداسته — حائلا في مجرى الاصلاح الاجتماعي وتوفير العيش الرغيد للانسان العامل ، فلا بد من تغيير قواعد الأخلاق إن اقتضى الاصلاح هذا التغيير، ولا بد من تغيير أسس السياسة والاقتصاد والتربية وكل شيء مما قد يُظَنّ به الدوام والثبات ، في سبيل تغيير الحياة تغييرا يجعلها أكثر ملاءمة لظروف العصر الجديد .

وماذا تكون الفلسفة إن لم تكن — كما يصفها ديوى — تعبيراً عقلياً عن الصراع الداخلي الذي يسري في ثقافة العصر ؟ مهمة الفلسفة هي أن تتعقب خيوط هذا الصراع إلى أصولها لتضع أمام النظر مصادر القوى التي تتجاذب عقول الناس ، فيسهل بذلك تشخيص الداء ووصف الدواء .

وهكذا لم يستطع « ديوي » إلا أن يكون بفلسفته داعيا إلى تغيير القيم ، لأن الحياة التي أحاطت به كانت تسير بالفعل نحو هذا التغيير . ويمكن القول بمعنى ما أن « ديوي » قد استبدل بمشكلة الصدق مشكلة القيمة . وهذا الاستبدال يرجع إلى نظرة جديدة لمهمة الفلسفة بوجه عام . إذ يعتقد « ديوي » أنه إذا أرادت الفلسفة إصلاح نفسها فعليها أن تمتنع عن معالجة المشكلات التي تصدى لها

الفلاسفة القدماء، وأن تصبح منهجا لمعالجة مشكلات البشر. ولهذا أطلق صيحته. بإعادة بناء الفلسفة بأن تعود إلى التجربة، وأن تنبذ المطلقات، وأن تحبذ فكرة التحكم في الطبيعة بواسطة الذكاء الخلاق للانسان. ويرى «ديوي» أن كتاب «أصل الأنواع» لداروين يمهد هذا الطريق لاعادة بناء الفلسفة حين يدفعنا إلى أن ننظر إلى أنفسنا بوصفنا مخلوقات ينبغي أن يتكيف بعضها مع البعض الآخر، ومع ظروف البيئة من أجل البقاء. وهذا التركيز على التكيف يتطلب في مجال الفلسفة انصرافا عن «المذهب» إلى المنهج، وعزوفا عن النتائج المحددة، إلى عملية «البحث» نفسها.

* * *

وتبدأ «عملية البحث» حين يصادف الانسان مواقف غامضة مشوّشة، لا تحديد فيها، مواقف متشعبة، معتمة، حافلة بالصراع. حينئذ يجد الانسان نفسه مرغما على البحث، لتحويل الموقف غير المحدد إلى موقف محدد. ويلخّص «ديوي» الخطوات التي يتبعها المرء في بحثه إلى خطوات خمس هي: (أ) تحديد المشكلة التي أحدثت هذا الموقف، وهنا لا بد من بصيرة نافذة لأن هذه الخطوة تترتب عليها الخطوات التالية جميعا؛ (ب) استعراض الحلول الممكنة لحل هذه المشكلة، ويمكن تسميتها بمرحلة الفروض والبدائل؛ (جـ) النظر في النتائج المترتبة على الحلول المفترضة (د) الربط بين هذه النتائج بمزيد من الملاحظة والتجريب؛ (هـ) وتكون المرحلة الأخيرة باتخاذ الحل الذي يوجد بين عناصر الموقف.

مهمة التفكير إذن هي أن يحل المشكلات التي أثارته. وحين يمر المرء بتلك المراحل الخمس التي ذكرناها يكون السؤال المهم هو: هل النتيجة النهائية التي خرجت بها كان «ينبغي» أو «لا ينبغي» أن تصل إليها؟ المشكلة إذن هي مشكلة الحكم على نشاط في سياق، وهي مشكلة معيارية، تتعلق **بالقيمة**، وعلينا أن نميزها عن أية مسألة غيبية بصدد «الحقيقة» النهائية والمطلقة.

من التجربة نبدأ وإلى التجربة نعود .. هذا هو ملخص نظرية البحث التي عرضها جون ديوى في كتابه العظيم : « المنطق : نظرية البحث » فالصادق عنده هو ما يفيد ، والنتائج تُسْتخدم على أنها اختبارات لا بد منها للدلالة على صدق القضايا ، شريطة أن نتناول هذه النتائج من حيث هي عمليات يمكن إجراؤها ، ومن حيث هي وسائل تؤدي إلى حل المشكلة الخاصة التي قد استدعت تلك الاجراءات . وكلمة « البحث » Inquiry عند « ديوي » هي ما يعارض به ما يسميه غيره من رجال المنطق « بالصدق » ، فليس هدفه كهدف هؤلاء تحديداً للشروط التي يكون بها القول الصادق صادقا ـــ بالمعنى المنطق للصدق ـــ بل هدفه هو تحديد للشروط التي تجعل القول « المنتج » أدائياً وفعالا ؛ فكلمة « بحث » عنده لا تعني ما تعنيه عند سائر الفلاسفة ، وهو أن يكون البحث بحثا عن « الحقيقة » كما هي قائمة في الفكر ـــ على مذهب المثاليين ـــ أو كما هي قائمة في الواقع الخارجي ـــ على مذهب الواقعيين ـــ بل البحث عنده « تحويل » لموقف مُشكك إلى موقف محلول الاشكال ؛ أو بعبارة أخرى ليس غاية « البحث » أن « يصف » ما هنالك ، بل أن « يغيِّر» ما هو قائم إلى صورة جديدة تخدم أغراض الانسان إزاء مشكلاته التي تعترضه . وكل بحث خاص هو سير نتقدم فيه خطوة بعدها خطوة ، وتراكم حصيلة الخطوة السابقة على الخطوة اللاحقة ؛ ومعنى ذلك أن البحث الذي يتم في لحظة زمنية واحدة أمر محال ؛ ومحال كذلك أن يكون هناك حكم ـــ والحكم هو خاتمة البحث ـــ بمعزل وحده عن سوابقه ولواحقه . فهنا اتصال للخبرة الانسانية في تيار يؤدي كل جزء منها إلى الجزء الذي يليه ولسنا نجد عند « ديوي » أهدافا محددة للبحث ، كما أن الأهداف والغايات عنده ليست ضربا من الحقيقة المجردة . ولعله قد أخذ هذا الدرس عن « داروين » ونظريته في التطور ، إذ أنه قد استبعد الأهداف المحددة الثابتة من الطبيعة ، وعلى منواله سار « ديوى » حين استبعد الأهداف الثابتة المحددة من الطبيعة البشرية ، واستعاض عنها بما أسماه « متصل الوسيلة ـــ الغاية » The means-end continum . فالغايات التي نضعها لأنفسنا لا تكون نهائية إلا قبل أن تُنْجز ، فإذا أنجزناها أصبحت وسائل الى غايات أخرى نسعى إلى

تحقيقها . والأفكار ليست سوى « أدوات » تقودنا إلى الفعل ، وينبغي أن تفهم في حدود الأفعال التي تؤدي إليها . ومن هنا كانت تسميته لمذهبه بـ « الأداتية » .

بيد أن « ديوي » يصف فلسفته أيضا بأنها « نزعة طبيعية » Naturalism ، إذ يعتقد أن « القيم » أمر يمكن أن يُكْتَشف أثناء التجربة ، وأن تقوم التجربة بالتصديق عليه . وهذا ما يُطلق عليه في مجال الأخلاق ، بالنظرية الطبيعية . وتذهب هذه النظرية إلى أن مشكلة الخير والشر يمكن أن (تحل) بتقديم البيّنة ، وأن ما هو « أفضل » يمكن أن يظهر في عملية البحث . وموضوع الأخلاق هو سلوك الناس ، وغرضها أن تضع على نحو عام الفارق بين السلوك الحميد والسلوك السيِّيء ، وبذلك تكون المهمة لأ ولى للأخلاق هي أن تتفهم طبيعة هذه الكائنات العضوية البيولوجية التي يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعي ؛ والمهمة الثانية للأخلاق هي أن تتفهم أنواع المواقف المُشْكِلَة التي تدفعنا إلى أن نحاول التفرقة بين السلوك الحميد والسلوك السيِّيء ؛ وحينئذ يمكن أن نصل إلى التعريف التالي للخير كما يقترحه ديوي : « الخير هو المعنى الذي يقع في خبرتنا وكأنه ينتمي إلى حالة من حالات النشاط حين ينتهي موقف تتشابك فيه دوافع وعادات متضاربة إلى نهاية يخرج فيها كل هذا في صورة فعل مُوَحَّد منظم » .

ولا توجد الغايات الأخلاقية أو المواقف المُشْكلة — كما يسميها ديوي — إلا حين يكون ثمة شيء لا بد من عمله . ووجود مثل هذا الشيء الذي لا بد من عمله يدل على أن ثمة شرورا ونقائص تستدعي التفكير ، وبالتالي فإن « الخير » الذي يتطلبه « الموقف » لا بد من أن يتخذ صورة كشف أخلاقي يكون علينا الاهتداء إليه في ضوء العيوب الحالية والشرور الواقعة . وهكذا نرى أن الحياة الأخلاقية في نظر ديوي ما هي إلا صورة من صور « البحث » ، من حيث أن كل بحث يتضمن بالضرورة إحلال النظام والاتساق والتوازن محل الفوضى والاضطراب وعدم التوازن . وليس بِدْعاً أن تكون للبحث صبغة أخلاقية ، ما دام البحث — في نظر ديوي — علامةٌ على النمو البشري وشرطا أساسيا لكل تقدم إنساني . وإذا كان ثمة واجب أخلاقي يفرض نفسه علينا بطريقة قطعية صارمة ،

فما ذلك سوى واجب « البناء » الذي تفرضه علينا ضرورات « النمو » ومقتضيات التحسين.

* * *

وهذه الفلسفة الأخلاقية انتهت بديوي إلى أفكار ثورية في مجال التربية، وهو المجال الذي أشتهر فيه ديوى بين العامة والخاصة بوصفه واحدا من أعظم واضعي أسس التربية التقدمية، وهي في الواقع أسس تأتي نتيجة طبيعية لفلسفته ككل. وقد عرض « ديوي » نظريته التربوية عرضاً مفصلا في كتابه « **المدرسة والمجتمع** » الذي صدر عام ١٨٩٩، وزاد هذا العرض تفصيلاً وتعميقا في كثير من كتبه التالية. والمقدمة الأساسية في النظرية التربوية هي ذلك الافتراض الذي أشرنا إليه آنفا بصدد الحديث عن منطق ديوي بوصفه طريقة للبحث ألا وهو « أن كل تفكير حقيقي ينشأ عن مواقف مُشْكلة ». ومعنى ذلك أن على التربية أن تكيّف نفسها وفقا لما يشعر به الطفل من مشكلات حقيقية، وأن يكون هدفها تعليمه ابتكار الفروض واستخراج نتائجها وتمحيصها بالممارسة الفعلية؛ وكان ديوي يرفض رفضاً قاطعاً طريقة التربية السلطوية القديمة التي تجعل من التلاميذ كائنات سلبية متقبّلة ومتلقية فحسب، وكان يطلق على هذه الطريقة اسم « نظرية المتفرج » Spectator theory في المعرفة، وهذه النظرية التقليدية التي ترجع أصولها إلى أفلاطون — مؤداها أن المعرفة شيء نتلقاه كما نتلقى المنحة — من مصدر خارجي، وليست تحصيلاً نكتسبه بالجهد البنّاء حين نطلب المعرفة. أما العارف عند « ديوي » فهو مجرِّب إيجابي نشط تدفعه عقبة ما إلى القيام بالبحث، الذي ينتهي غالبا بالتكيف الذي يرتضيه العارف مع ظروف بيئته ومجتمعه. فالعملية التربوية عند « ديوي » تتركز في تكيف الفرد مع البيت ومع الحياة الاجتماعية، إذ ينظر إلى المعرفة بوصفها قوة لا تتيح له السيطرة والتحكم في البيئة في نهاية الأمر فحسب، بل تتيح له أيضا القيام بعمليات التجريب وإعادة التكيف في عملية تستغرق حياته كلها من المهد إلى اللحد. وعلى المدرسة أن تُعْنى أساسا باهتمامات الطفل وقدراته، دون تركيز على احتياجاته المقبلة وأهدافه

الغيرية. وكان أشد ما يرفضه «ديوي» هو تحديد المقررات والموضوعات المدرسية، إذ ينبغي أن تكون تنمية اهتمامات الطفل محور الحديث والحوار، ولا ينبغي أن يكون التعليم مؤسّسا على موضوع معيّن.

وقد فهم «ديوي» التربية على أنها «عملية اجتماعية» يشارك بها كل فرد ــ وفقا لطاقاته وقدراته ــ في مسئولية العمل على تشكيل أهداف مجتمعه وصياغة قواعده، وبالتالي فقد جعل «ديوي» من التربية لفظا مرادفا للديمقراطية.. لا بوصفها مذهبا معينا في الأنظمة السياسية، بل بوصفها أسلوبا في الحياة، أو على الأصح الطريقة الانسانية السليمة في الحياة. ونظرا لأهمية هذه الفكرة في فلسفة «ديوي» فقد أفرد لها كتابا بأكمله هو **«الديمقراطية والتربية»** أصدره عام ١٩١٦. وانتهى «ديوي» من دراسته لهذا الموضوع إلى نتيجة ــ نحن أحوج ما نكون إلى اتخاذها شعارا لنا وهي: **«أن التطبيق العام لمناهج العلم في كل ميدان ممكن من ميادين البحث، هو الوسيلة الوحيدة القادرة على حلّ مشكلات الديمقراطية الصناعية»**.

* * *

وفي كتابه القيّم «الفن خبرة» يطبّق «ديوي» منهجه في مجال الفن وعلم الجمال. فيرى أن الفن نشاط إنساني لا يختلف عن سائر الأنشطة الانسانية الأخرى من حيث أنه لا ينفصل عن مجرى الحياة الواقعة، وما علينا إلا أن ننظر إلى نشأة الفن في أطواره الأولى لنتأكد من صدق هذا القول. فالفنان البدائي كان منغمسا إلى أذنيه في اهتمامات الناس، ينتج الفن الذي يؤدي مهمة حيوية في حياتهم الجارية، بحيث كان الفنان والناس وحدةً واحدة.. ذلك أن الخبرة الجمالية لا يمكن أن تتم داخل كيان الفرد الواحد منعزلاً عما حوله، بل هي تفاعل بينه وبين بيئته. وفي هذا التفاعل يمكن أن يعبّر الانسان عن ذاته التي تختلف عن سائر الذوات من حيث تناولها للعناصر التي تحيط بها، وهنا تكون خبرته فريدة جديدة، يجوز لنا أن نسميها عندئذ بالخبرة الجمالية. ولا بد لهذه

الخبرة من عملية «تنظيم» وإلا توقف الانسان عند انفعاله الفطري ولم يتجاوزه ليصير «فنا». والفن هو الوسيلة الوحيدة التي تعيد لنا الحياة الموحّدة المتماسكة إزاء أنفسنا وإزاء العالم، الحياة التي يجد فيها الانسان نفسه وجودا مليئا كاملا متسقا مع الكل الذي يحتويه، الحياة التي يتحد فيها المرء مع نفسه أولا، ومع أفراد أمته في مجموع واحد ثانيا، ومع سائر أفراد البشر في أسرة واحدة ثالثا وأخيرا.

٥ ـ المدرسة الحيوية
هنري برجسون
أوزفالد اشبنجلر
أورتيجا ـ إي ـ جاست



هنري برجسون

بحديثنا عن هنري برجسون ندخل عالماً فكريا جديدا .. هو عالم الروح ؛ ونتعرف من خلال فلسفته على وضعية من نوع جديد ، هي الوضعية الروحية الميتافيزيقية .

وقد كان « برجسون » إحدى قمم الفكر الفرنسي ، كما أنه أحد عمالقة الفكر الفلسفي المعاصر ، وتعتبر فلسفته الحيوية منعطفا هاما من منعطفات تاريخ الفلسفة بوجه عام . وقد تجاوز تأثيره مجال الفلسفة المحدود ، إلى مجال الآداب والفنون ، فشاعت روح نزعته الحيوية بين كثير من الأدباء والفنانين ، وكان لأسلوبه المتدفق الحافل بالاستعارات والتشبيهات ، وموهبته الشاعرية الأصيلة ، وغرامه بالموسيقى ، أثر كبير في شيوع فلسفته في أوساط المثقفين وغير المثقفين ؛ كما كان لاتصاله العميق بوقائع العلم الحديث فضل كبير في النجاح الذي أحرزه مذهبه . والواقع أن برجسون جَمَع في إهابه بين عمق الفيلسوف ، ودقّة العالم ، ورهافة الفنان المبدع .

* * *

ولد « هنري برجسون » بباريس في ١٨ أكتوبر عام ١٨٥٩ ، وكان أبوه موسيقيا يهوديا ينحدر من أصل بولندي ، ويتمتع بقدر من الشهرة والثراء ، كما

كانت أمة تنحدر من أصل انجليزي ، وعن هذين الابوين ورث شغفه بالموسيقى وإتقانه للغة الانجليزية . وتلقى برجسون تعليماً فرنسيا في ليسيه كوندرسيه ، ثم في مدرسة المعلمين العليا التي وجهته نحو الدراسات الفلسفية . وأظهر برجسون منذ صباه تفوقا في العلوم والرياضيات إلا أن ميله للآداب لم يكن أقل من ميله إلى العلوم ، فدرس في شعبة الآداب بكلية المعلمين العليا ابتداء من ١٨٧٧ إلى ١٨٨١ حيث كان زميلا « لجان جوريس » و « موريس بلوندل » وغيرهما . وتتلمذ على الفيلسوف الفرنسي الكبير «إميل بوترو» E. Boutroux . ولم يكف أثناء دراسته للفلسفة عن الاطلاع المتواصل على الآداب القديمة ، وخصوصاً الأدب اليوناني منها . ووقع في هذه الفترة أيضا تحت تأثير فلسفة « هربرت سبنسر » ونظريته في التطور ، فأصبح مادياً متطرفا ، ووضعيا مغاليا في وضعيته ، وكان لهذا كله أثره في فلسفته الحيوية حتى بعد أن تحول تماماً عن هذه النزعة المادية الوضعية ، إذ نجد في فلسفته الروحية تمسكاً بالعيني ، وتعلقا بالجزئي ، وإحساساً شديدا بالواقع .

وفي عام ١٨٨١ عين برجسون ، بعد تخرجه في مدرسة المعلمين العليا ، أستاذا للفلسفة بليسيه آنجيه Angers ، ثم نقل منها عام ١٨٨٣ إلى ليسيه كليرمون فيرّان Clermont-Ferrand . وظل يتنقل بعد ذلك من ليسيه إلى آخر حتى بداية قرننا الحالي حيث عيّن في عام ١٩٠٠ أستاذا للفلسفة في « الكوليج دو فرانس » ، وظل يحاضر بها حتى عام ١٩١٤ . وكان قد تزوج عام ١٨٩١ بابنة عم الروائي الفرنسي الشهير « مارسل بروست » . وانتخب عام ١٩٠١ عضوا بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بالمعهد Institut ، ثم انتخب من بعد عضوا بالأكاديمية الفرنسية تقديرا لجهوده في خدمة العلم والفلسفة . واقتضت حالته الصحية أن يتخلى عن التدريس في الكوليج دو فرانس لتلميذه وخليفته إدوار ليروا Ed. le Roy . ولم يلبث برجسون أن اكتسب عداوة بعض رجال الدين حينما ظهرت أسماء مؤلفاته في « القائمة » التي يذيعها البابا على المؤمنين بأسماء الكتب المحرّمة . ومع ذلك فقد انهالت عليه الدعوات من كل جانب ، فألقى محاضرات في أكسفورد وبرمنجهام ونيويورك ، كما ألقى محاضرة في مؤتمر الفلسفة المنعقد ببولونيا عام ١٩١١ .

وبعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها وتألفت «عصبة الأمم» قِبل برجسون أن يرأس «لجنة التعاون الفكري» التابعة لها. ولم يتنازل عن رئاسة هذه اللجنة إلا في سنة ١٩٢٥. ولم يلبث أن حصل عام ١٩٢٨ على جائزة نوبل في الآداب تقديرا للخدمات الفكرية الجليلة التي أسداها للانسانية.

وفي الآونة الأخيرة من حياته عكف برجسون على تأليف كتابه الضخم «ينبوعا الأخلاق والدين» الذي ظهر عام ١٩٣٢ بعد ربع قرن من الانقطاع عن إصدار الكتب. وقد أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى في الأوساط الفلسفية والدينية، إذ وجد فيه الناس نبرة صوفية لم يعهدوها من قبل في برجسون. وكانت دراساته العميقة قد أفضت به إلى أعتاب الكنيسة الكاثوليكية. وفي وصيته التي كتبها في ١٩٣٧ أعلن انضمامه إلى الكاثوليكية، ولم تنشر هذه الوصية ــ طبعا ــ إلا بعد وفاته عام ١٩٤١.

وفي حفل تأبين الأكاديمية الفرنسية الذي أقيم لبرجسون بعد أيام من وفاته، قال «بول فاليري» عضو الأكاديمية في حديثه عن برجسون: «إن الصورة التي قدمها لنا برجسون للانسان المفكر لهي صورة سامية، نقية، ممتازة. وربما كان برجسون آخر مفكر عرفناه استطاع بحق أن يكرّس حياته لخدمة الفكر في نزاهة وعمق، خصوصا في هذه الآونة التي شحَّ فيها الفكر ونضب معين التأمل، وأخذت الحضارة تستحيل شيئا فشيئا إلى مجرد ذكريات وآثار نحتفظ بها في عقولنا عن عهد مضى كانت فيه أفانين من الثراء العقلي الضخم والانتاج الحر الغزير. أما اليوم فإننا لا نكاد نجد من حولنا سوى مظاهر القلق والشقاء والكبت بكافة أنواعه، مما أثقل كاهل الروح، فأصبحت ترين تحته بشتى مرافقها. وفي وسط هذا العهد المظلم، يبدو برجسون من وراء الأفق شخصية راحلة تنتسب إلى عهد مضى؛ وسيظل اسمه آخر اسم عظيم لمع في تاريخ الفكر الأوروبي».

* * *

وقد خلف برجسون مجموعة قليلة من الكتب التي ترجمت إلى شتى لغات

العالم بما في ذلك اللغة العربية ، ولكنه بهذه المجموعة أرسى دعائم التيار الحيوي في الفلسفة المعاصرة ، وتتألف من :

ـــ رسالة في معطيات الشعور المباشرة ـــ ١٨٨٩ .
ـــ فكرة المَحَلّ عند أرسطو (باللغة اللاتينية) ـــ ١٨٨٩ .
ـــ المادة والذاكرة ، رسالة في علاقة البدن بالنفس ـــ ١٨٩٦ .
ـــ الضحك ؛ رسالة في دلالة المضحك ـــ ١٩٠٠ .
ـــ التطور الخالق ـــ ١٩٠٧ .
ـــ الطاقة الروحية ـــ ١٩١٩ .
ـــ الديمومة والمعية (حول نظرية أينشتين) ـــ ١٩٢٢ .
ـــ مَنْبَعَا الأخلاق والدين ـــ ١٩٣٢ .
ـــ الفكر والمتحرك (مجموعة مقالات وأبحاث) ، ١٩٣٤ .
ـــ هذا عدا مجموعة من المقالات التي نشرت في مجلات فلسفية ، والمواد التي أسهم بها في المعجم الفلسفي للأستاذ لالاند Lalande .

* * *

في رسالة بعث بها برجسون إلى مؤرخ الفلسفة الدنماركي « هيرالد هِفْدِنْج » بصدد شروعه في تأليف كتاب عن «فلسفة برجسون» ـــ يقول : «في رأيي أن كل تلخيص لآرائي سيشوهها في مجموعها ويعرِّضها ، بهذا ، للعديد من الاعتراضات ، إذا لم يضع نفسه منذ البداية ، وإذا لم يَعُد باستمرار إلى ما أعده مركز مذهبي وهو: «**وجدان المُدَّة**» . فما هي هذه المدة ، أو « الديمومة » ـــ التي يعدها برجسون مركز فلسفته ؟

والواقع أن برجسون ـــ شأنه شأن جميع الثوريين العظام التفت صوب نفسه ، وتأمل أعماق ذاته كما فعل سقراط وديكارت وكانت . وحينئذ وقع على حَدْسه الأساسي ، أو رؤيته الأصيلة التي أصبحت كتاباته كلها فيما بعد تفسيراً لها وشرحا عليها . فماذا كانت هذه الرؤية الأولى ؟ الواقع أن برجسون حين تأمل

نفسه ، لم يتأمل الأفكار أو الأنا المفكر ؛ ولم يكتشف الأشكال أو التصورات المجردة ، وإنما وجد سيولة مستمرة كتلك التي اكتشفها «وليم جيمس» ... وجد لحنا داخلياً متصلاً ، فحين أسمع الكلمات التي تتركب منها جملة ، هل أسمع هذه الكلمات منفصلة؟ كلا ، وإنما أسمعها في الجملة وبواسطة الجملة . وحين أستمع إلى لحن ، لا أسمع النغمة التي تحدث في هذه اللحظة فحسب ، لأن اللحظة شيء مجرد لا وجود له ، وإنما أسمع أيضا النغمة السابقة والنغمة اللاحقة ، النغمة السابقة متجهة إليها ، والنغمة التالية التي تتجه هي إليها . بل إن الجملة ذاتها لا تنفصل عن الجمل السابقة وعن الجمل اللاحقة ، كما لا تنفصل أجزاء اللحن عن تلك التي سبقتها وتلك التي تليها . وهكذا نستطيع أن نرى فعلاً أن حياتنا الواعية إنما هي لحن كبير مستمر يبدأ عند ولادتنا و ينتهي بموتنا . والواقع أن برجسون ــ الذي كان موسيقياً بعمق ــ كان مولعاً بهذه المقارنات الموسيقية .

وهكذا ، فإن المدة الحقيقية ليست هي الزمان الذي يدفعه المكان والمجتمع بطابعهما ــ ذلك الزمان الذي نقرؤه في المكان حين ننظر إلى ساعات أيدينا وساعات الحائط ، بل هو بالأحرى زمان الصبر ونفاد الصبر ، زمان الندم والأمل ... زمان جميع المشاعر التي تتعاقب في أعماقنا دون أن نستطيع أن نقول أحياناً متى ينتهي أحدها ويبدأ الآخر . فهو ذلك اللاتجانس الكيفي الذي لا علاقة له بالعدد . وإذا كان الأمر على هذا النحو فإننا لا نتخلص فقط من الفيزياء النفسية التي تحاول قياس حالات الوعي ، إذ أن « الشدة » هي نفسها مقياس ، والمقياس لا يمكن تطبيقه هنا إلا بصعوبة ، وإنما نتخلص أيضا من الحتمية . إذ أنه لما كان « الأنا » في كل لحظة وحْدة وإندماجا في جوهره ، فإن الحتمية تميِّز وتحصي دوافع تعتقد أنها قادرة على عزلها من تيار « الأنا » ، وعلى حين أن كل لحظة تتحد باللحظة السابقة اتحادا عميقا ، فإن الحتمية تقول إنها محددة باللحظة السابقة . كلا ، إنها هي والسابقة شيء واحد ، وهُما معاً الأنا بأكمله الذي لا ينقسم إلى لحظات منفصلة ، ولا ينقسم إلى دوافع منفصلة ، بل يجري كما يجري النهر ، وينضج كما تنضج الثمرة ، ويسري كما يسري اللحن .

هذا هو « الوجدان » أو « الحدس » الأساسي في فلسفة برجسون . فما هو تعريف الحدس Intuition عنده ؟ « إنه ذلك النوع من المشاركة الوجدانية الذي بواسطته ننفذ إلى باطن الشيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مُفْرد نسيج وحده ، وبالتالي غير قابل للتعبير عنه » . إنه نوع من الغريزة الموسَّعة المصفَّاة ؛ إنه « الغريزة وقد صارت نزيهة ، واعية لنفسها ، قادرة على التأمل في موضوعها وتوسيعه إلى غير حد » .

ويرى برجسون أن العقل أداة العلم ، أما الحدس أو الوجدان فهو أداة الفيلسوف . العقل لا يدرك إلا المادة ، أما الوجدان فيضعنا فورا في داخل الواقع ، ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة . ولما كان العقل يتجه دائما نحو الفعل ، نحو ما هو مفيد عمليا ، فإنه لا يعطينا غير معرفة عملية جزئية . أما الوجدان فينصرف عن كل ما هو مفيد عمليا ، ويرى الأشياء من زاوية المدة ، ويعطينا معرفة شاملة . إنه يدرك اللامتجانس ، والتوالي الكيفي ، والمتصل ، والتداخل المتبادل ، وما لا يمكن التنبؤ به ، والممكن ، والحرية ، والحياة ، وبالجملة : الروح .

لدينا حتى الآن نوعان من الثنائية ، تلك الثنائية التي عرفت عن فلسفة برجسون ، وأعني بهما : ثنائية العقل والوجدان ، وثنائية المكان والزمان . ونستطيع أن نضيف ثنائية ثالثة وردت في كلامنا عن الزمان والوجدان هي ثنائية : المادة والروح .

وحين يعارض برجسون فكرة « الشدة » في حياة الشعور ، فإنه يستبدلها بحدس آخر هو حدس » التوتر » ، وهو لا يقل أساسية عن حدس المدة عنده . إن كل شيء لا يخرج عن كونه تذبذب ، فالمادة ذبذبة منتشرة ومخففة ، إن جاز هذا التعبير ، أما الروح فذبذبة مركَّزة . ولم يعد التمييز بين الروح والمادة يتم على أساس فكرة المكان ، وإنما على أساس فكرة الزمان . فثمة تزايد ونقصان في التوتر ، بحيث يكون التزايد اشتداداً في الروحية ، والنقصان إيغالاً في المادية ، فإذا سرنا في اتجاه التوتر المتزايد ، وجدنا النفس والحرية والابداع ، أما إذا سرنا في

الاتجاه العكسي ، فسنجد المادة والحتمية والهوية والموت . وأعلى درجات التوتر هو ما يسميه برجسون بأزلية الحياة ، التي لا يمكن إلا أن تكون أزلية إلهية .

ويتوسع برجسون في حدسه الأساسي عن « الزمان » بوصفه جوهر الشعور ، فلا يطبّقه على الميتافيزيقا وعلم النفس فحسب ، بل يطبقه على الحياة بوجه عام ، فيتحدث عن « تطور خالق » ، ويقول إن الزمان والحياة شيء واحد : « أينما حَيَّ شيء ، فَثَمّ سجل مفتوح في مكان ما يسجّل عليه الزمان » ، ويقول في موضع آخر من كتابه « التطور الخالق » : « اتصال التغير ، وحفظ الماضي في الحاضر ، والمدة الحقّة — يبدو أن الكائن الحي يشارك الشعور في هذه الصفات » . وفلسفته البيولوجية تستلهم علم النفس إلى حد كبير . علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الكون ، والميتافيزيقا : كلها متداخلة بعضها في بعض ، ويتوقف بعضها على بعض عند برجسون . فما معنى الحياة والوجود ؟ يجيب برجسون قائلا : « إنه بالنسبة إلى الموجود الواعي : أن يوجد هو أن يتغير ، وأن يتغير هو أن ينضج ، وأن ينضج هو أن يخلقَ نفسه باستمرار . ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الوجود بوجه عام : « الكون يعاني المدة » والمدة معناها هنا أيضا الاختراع ، وخلق الأشكال ، والصنع المستمر لما هو جديد إطلاقاً ، « والمدة تقدم مستمر من الماضي الذي يَعْرض المستقبل وينضج وهو يتقدم » وهذا هو ما يعنيه برجسون « بالتطور الخالق » ، إذ يقول : « إن الحياة تلوح كتيار يمضي من جرثومة إلى أخرى عن طريق كائن عضوي متطور .. ويمكن أن نقول عن الحياة — كما نقول عن الشعور — إنها في كل لحظة تخلق شيئا ... ومتى ما خرجنا من الإطارات التي فيها تحصر الميكانيكية والغائية فكرنا ، فإن الواقع يظهر لنا كانبثاق مستمر لأشياء جديدة ، كل واحد منها لم يكد ينبثق ليكوّن الحاضر حتى يتراجع إلى الماضي : وفي هذه اللحظة بالذات يسقط تحت نظر العقل ، الذي عيونه متجهة صوب الوراء » .

وفكرة « السَّوْرة الحيوية » Elan vital عند برجسون ما هي نقل للحدس الخاص بالمدة الخلاقة إلى ميدان علم الحياة . والواقع « أن الحياة منذ نشأتها ، هي استمرار لسورة واحدة توزعت بين خطوط مختلفة للتطور . فقد نما شيء ، وتطور

بسلسلة من الاضافات التي كانت ألوانا من الخلق. وهذا النمو نفسه هو الذي أدى إلى انفصال الميول التي لم تكن تقدر على النمو بعد نقطة معلومة دون أن تصير غير متوافقة فيما بينها».

ويقارن برجسون تطور الحياة بتأليف قصة فيقول: «إن المؤلف الذي يبدأ قصته يضع في بطله مجموعة من الأشياء التي يُضطر إلى التخلي عنها كلما تقدم في كتابتها، وربما اتخذها فيما بعد في كتب أخرى، ليؤلف فيها شخصيات جديدة تظهر كمستخرجات أو بالأحرى كتكملات للأولى؛ لكن هذه دائما تبدو مفتعلة بالنسبة إلى الشخصية الأصلية. وهكذا الأمر فيما يتعلق بتطور الحياة. إن التفرعات، على مدى المسار، كانت عديدة، لكن كان ثمّ مضايق كثيرة إلى جانب طريقين أو ثلاثة طرق كبيرة؛ ومن هذه الطرق نفسها طريق واحد فقط، ذلك الذي يصاعد على طول الفقريات حتى يبلغ الانسان، كان واسعا بحيث يسمح بمرور النسمة الكبرى للحياة بانطلاق».

ومن ناحية أخرى، ليست الحياة تنفيذا لخطة، معطاة مقدما، كما تذهب إلى هذا الغائية. بل بالعكس، التطور خلق متجدد باستمرار، يخلق كلما تقدم حسب الحاجة، ليس فقط أشكال الحياة، بل وأيضا الأفكار التي تمكن العقل من فهم الحياة، والألفاظ التي تفيد في التعبير عنها. ووحدة الحياة كلها في السَّوْرة التي تدفعها على طريق الزمان».

وفي رسالة كتبها برجسون إلى الأب دي تونكدِك يلخص نظريته تلخيصا بارعا بالربط بين اتجاهات ثلاثة من كتبه الرئيسية فيقول: «إن الاعتبارات التي عرضتها في كتابي: «**بحث في المعطيات المباشرة للشعور**» تفضي إلى إيضاح موضوع الحرية؛ وتلك التي أوردتها في «**المادة والذاكرة**» تجعل المرء يلمس بأصبعه حقيقة الروح، هكذا آمل؛ وتلك الواردة في «**التطور الخالق**» تصوّر الخلق على أنه واقعة: ومن كل هذا تُسْتَخْلَص بوضوح فكرة إله خالق حر، أحدث المادة والحياة معا، ومجهوده في الخلق مستمر من جانب الحياة، عن طريق تطور

الأنواع وتكوين الشخصيات الانسانية » .

الحرية ، والروح ، والاله الخالق .. تلك هي المحاور الثلاثة الرئيسية في فلسفة برجسون . أما عن الحرية ، فقد كان برجسون من أكبر المدافعين عنها ، وهجماته على الجبرية الترابطية كانت من أوقع الهجمات ، ذلك أن هذه النزعة تنقل اعتباطا العِلّية الآلية للظواهر الفزيائية إلى مجال الوقائع النفسية التي تختلف كل الاختلاف عن تلك الظواهر ، فتسيء بهذا فهم الحركية ، والأصالة الفوارة ، والصيرورة الخلاقة لحياة النفس . إن ما يحيا ، أعني ما يدوم لا يتكرر ولا يمكن التنبؤ به مقدما . ولو كنا آلات Automates لكان من الممكن تحديد أفعالنا بدقة . لكننا كائنات واعية ، ونحن نخلق أنفسنا في كل لحظة ، وبالتالي فإن أفعالنا حرة . وكل طلب إيضاح ، فيما يتعلق بالحرية ، يعود إلى السؤال التالي : « هل يمكن تصور الزمان على نحو مطابق بواسطة المكان ؟ » ــ وعن هذا السؤال يجيب برجسون قائلا : « نعم ، إذا كان الأمر أمر الزمان الذي مضى وجرى ؛ كلا ، إذا كنت تتحدث عن الزمان الذي يمضي ويجري . والفعل الحر يحدث في الزمان الذي يجري ، لا في الزمان الذي جرى ومضى . فالحرية إذن واقعة ، ومن بين الوقائع التي نشاهدها ، لا يوجد ما هو أوضح منها » .

وأما عن الروح ، فقد كان برجسون معنياً بالعلاقة بين النفس والجسم ، ومفنّدا عنيداً لنظرية التوازي بينهما ، أو التكافؤ . وله في هذا تشبيهات شهيرة ، ومنها على سبيل المثال قوله : « إن نسبة النشاط المخي إلى النشاط العقلي كنسبة حركات عصا قائد الأوركسترا إلى السيمفونية . والسيمفونية تتجاوز من كل ناحية الحركات التي تزنها ، وحياة الروح تتجاوز أيضا حياة المخ » وفي تشبيه آخر يقول « إن الثوب متضامن مع المسمار المعلّق به ، ولكن لا ينتج عن هذا أن المسمار مكافىء للثوب ، ولا أن المسمار والثوب هما شيء واحد » . وعدم التكافؤ هذا بين الجسم والروح هو الذي يدفع برجسون إلى الاعتقاد بخلود الروح أو في دوام الحياة للروح بعد فناء الجسد .

وأما عن وجود إله خَلاَّق، فهذا ما يبينه برجسون أجلى بيان في كتابه العظيم «منبعا الأخلاق والدين».. فهذا الكتاب يكشف عن طابع أخلاقي وديني عميق. وفيه يصل برجسون إلى ذِرْوة عالية في التصوف. فالقول بأن الحياة بالنسبة إلى الانسان عبارة عن الاستمرار، وخلق الذات بالذات، وإنما شخصيتنا، وزيادة ما كان هناك من ثراء روحي في العالم، هو تحديد لهدف أخلاقي لوجودنا. والقول بأن «الحس» هو مجهود للتعاطف العقلي مع الواقع لمعرفته، وأننا لن نعرف جوهر الواقع إلا بمحبته هو في الواقع تأسيس للأخلاق على الحرية والمحبة. وهذه الحالة الوجدانية تعلو على العقل Supra-intellectuelle، فهي حُبْلى بالأفكار والمشاعر تصعد بنا حتى نصل إلى مركز عادل، هو التصوف أو الدين المفتوح.

وهنا أيضا تتضح ثنائية برجسون، فهناك من جهة الأخلاق المغلقة والدين المغلق الذي يتحقق في القبائل البدائية وأولئك الذين يريدون العودة إلى أخلاق هذه القبائل، وهناك من جهة أخرى ــ الأخلاق المفتوحة والدين المفتوح. فأخلاق الأسرة أخلاق مغلقة، ومنها نستطيع أن ننتقل إلى أخلاق الأمة، التي هي مغلقة أيضا. ولكن لكي نمضي إلى أخلاق تنفتح للانسانية كلها، وتطل على الانسانية كلها، فلا بد أن نمر بالدين المفتوح، وبإله الأنبياء، وإله المسيح، وبالأبطال والقديسين الذين يُلَبُّون نداء ما هو إلهي، ويستمدون قُوَّتهم من السماء. والحياة الجديرة بالتمجيد هي الحياة فوق البيولوجية، وفوق النفسية، التي يحياها هؤلاء القديسون والأبطال. ومن خلال الله، وفي الله يدعو الدين الانسان إلى حب الجنس البشري.. التفاني، وبذلك الذات، وروح التضحية، والمحبة، تلك هي القسمات المميزة للأخلاق الانسانية، وهي فضائل الدين المفتوح.

والدين الحق هو الذي يتولد عن الاتصال والتطابق مع المجهود الخالق للحياة، مع الدفعة الحيوية أو التطور الخالق. وهذا الجهد الخلاّق يأتي من الله، بل هو الله نفسه، وبالقدر الذي يكون به التصوف استمرارا للفعل الالهي، فإنه يكون إبداعاً وحباً. «والحب الذي يستهلك الصوفي الكبير ليس مجرد حب إنسان

لله ، بل هو حب الله للناس جميعا ؛ ومن خلال الله ، وبالله ، يحب الفرد الانسانية كلها حباً إلهياً .

وهكذا بدأ «برجسون» ماديا مسرفا في ماديته ، وانتهى صوفيًّا عميقا في صوفيّته .

أوزفلد اشبنجلر

فيلسوف بارز من فلاسفة التاريخ والحضارة؛ أراد أن يحدث في هذا المجال ثورة « كوبرنيكية » كتلك التي أحدثها « كانت » في نظرية المعرفة. وعلى غرار سابقيه من الفلاسفة الألمان شيّد مذهباً شاملاً في الوجود، وكانت له نظرة كونية أحاطت بالمشكلات المُحْرِقة في عصره، وإن تنازلت عن كثير من الجزئيات من أجل الإطار المَذْهبي والمنظور الكلي الرحب. وتمثّل تمثُّلاً جيدا المحاولات التي قامت في عصره من أجل إيجاد علوم للروح مستقلة عن علوم الطبيعة، وشاعت فيه الروح الجديدة التي بعثها في التاريخ ودراسة التاريخ فلسفةُ الحياة، واضطربت في نفسه الفسيحة الخصبة كل هذه التيارات التي تخللت روح العصر، وأقبل يركّز هذا كله في نفسه، حتى استطاع أن يضع مبادىء تلك الثورة « الكوبرنيكية » في مذهب كلي منظم، وأن يحقق هذه المبادىء بتطبيقها على التاريخ كله منذ كان حتى اليوم.

* * *

وُلد الفيلسوف الألماني أوزفلد اشبنجلر» في مدينة بلانكِنْبرج بمقاطعة براندنبورج في ألمانيا، (المانيا الشرقية سابقاً)، عام ١٨٨٠. وأمضى دراسته الثانوية في مدرسة هَلّة، ثم تخصص في العلوم الطبيعية فدرس في جامعة برلين ثم جامعة ميونيخ، ثم عاد إلى برلين ثم إلى هَلّة مرة أخرى. واشتغل بالتدريس بضع سنوات في المدارس الثانوية، ولم يلبث أن تفرغ تماماً للتأليف والبحث حيث أقام في مدينة

ميونيخ حتى وفاته عام ١٩٣٦ . وفي أواخر الثلاثينات من عمره أصدر كتابه الذي أكسبه شهرة واسعة وهو « **انحلال الغرب** » ، ويتألف من جزأين ظهرا في ميونيخ فيما بين ١٩١٨ ــ ١٩٢٢ . وكان قد شرع في التخطيط له قبل نشوب الحرب العالمية الأولى ، ولم يفرغ منه إلا في عام ١٩١٧ ، وإن تأخر نشره حتى عام ١٩١٨ بسبب ظروف الحرب .

وإلى جانب هذا العمل الرئيسي ترك اشبنجلر كتبا أخرى نذكر منها : « **هيرقليطس : دراسة في الأفكار الرئيسية الديناميكية في فلسفته** » « **البروسية والاشتراكية** » (١٩٢٢) ، « **البناء الجديد للرايس الألماني** » (١٩٢٤) ، « **الانسان والتكنيك** » (١٩٣١) ؛ « **السنوات الحاسمة : ألمانيا وتطور التاريخ العالمي** » (١٩٣٣) ؛

وله مجموعة من الخطب والمقالات ظهرت عام ١٩٣٧ تحت عنوان « **خطب ومقالات لأوزفلد اشبنجلر** » ، وهذه أهم عناوينها : أفكار حول الشعر الغنائي ــ تشاؤم ــ واجبات الشباب الألماني السياسية ــ فرنسا وأوروبا ــ واجبات النبالة ــ مشروع أطلس قديم ــ آسيا القديمة ــ نيتشه وقرنه ــ في تاريخ تطور الصحافة الألمانية ــ طبيعة الشعب الألماني ــ عمر الحضارات الأمريكية ــ عربةُ القتال ومدلولها بالنسبة إلى سير تاريخ العالم ــ قصيدة ورسالة ــ هل السلم العالمي ممكن ؟

* * *

بدأ « اشبنجلر » مشروعه الفلسفي بداية متواضعة ، عندما أقدم على دراسة بعض الأحداث السياسية المعاصرة في سنة ١٩١١ ، وما عسى أن تكون النتائج التي يمكن التنبؤ بها ابتداء من هذه الأحداث ، وإذا به يجد أن هذه الدراسة غير ميسرة إلا إذا قامت على أساس وثائق عديدة جدا ، خاصة لا بهذا العصر وحده ، بل بجميع العصور ، ورأى من المستحيل عليه أن يقتصر على عصر معين وما يتلوه من أحداث قلائل . ثم اكتشف أن مسألة سياسية ما لا يمكن أن تُدْرك بنفسها في

داخل ميدان السياسة وحدها ، بل لا بد من أن تُفْهم أيضا بواسطة البحث والمقارنة في بقية الميادين : من فن وفلسفة وعلم اقتصاد ودين . وهكذا انداحت دائرة البحث واتسعت رقعة الدراسة حتى شملت التاريخ الانساني كله ، فكان لا بد له أن يضع تلك الفترة التي أراد دراستها في موضعها من نسيج الوجود ، وفي مجراها من تيار الحياة المتدفق ، فكان أن أقام فلسفته في التاريخ على أساس من فلسفته للوجود . فنتركه ليتحدث عن نشأة هذه الفلسفة بنفسه : «حينئذ رأيت فيضاً زاخرا من الروابط التي شعر بها بعض المؤرخين شعورا واضحا بعض الوضوح حينا ، غامضا في معظم الأحيان ، دون أن يصلوا إلى فهمها إطلاقا ، روابط بين صور فنون التجسيم والفنون العسكرية أو الإدارية ؛ ورأيت تشابها عميقا بين الأشكال السياسية والرياضية في الحضارة الواحدة ، بين النظرات الدينية والصناعية ؛ بين الرياضيات والموسيقى وفنون التجسيم ، بين صور الاقتصاد وصور المعرفة ، وتبينت في وضوح الارتباط الروحي العميق بين أحدث النظريات الفزيائية الكيميائية ، والتصورات الأسطورية الخاصة بالأجداد عند الجرمان ، والاتفاق التام بين أسلوب المأساة ، والآلية الديناميكية ، وتداول النقود في هذا العصر ، والتشابه التام ، الذي قد يبدو في البدء غريبا ، ولكنه لا يلبث أن يبدو جليا ، بين المنظور في التصوير بالزيت ، والطباعة ، ونظام الائتمان ، والأسلحة النارية ، والموسيقى المتعددة الطبقات من ناحية ، ومن ناحية أخرى بين التمثال العاري ، والمدينة القديمة ، والنقد اليوناني ، باعتبارها ألوانا من التعبير عن روح واحدة بالذات ؛ ورأيت وراء هذا كله ، في فيض من النور ، أن هذه المجموعات القوية من المتشابهات في هيئتها ، والتي تمثل كل واحدة منها ، تمثيلا رمزيا في الصورة العامة للتاريخ العام ، نوعا إنسانيا خاصا ، أقول رأيت أن هذه المجموعات تكوّن بناء متناسب الأجزاء كل التناسب ، وهذه النظرة المنظورية هي وحدها التي تستطيع أن تكشف عن سياق التاريخ وأسلوبه الخاص ...» .

وهذه النظرة إلى سياق التاريخ وأسلوبه الخاص أدت به إلى أن يتبنى النزعة الحيوية في أعلى صورها ، وأن يكون أبرز من قام بتطبيقها في مجال التاريخ

والحضارات . وقد كان سليلاً أصيلاً للتراث الألماني في هذه النزعة ابتداءً من دِلتاي حتى زمّل ونيتشه ، وبالأخص جيته الذي يعتبره فيلسوفاً من أعظم الفلاسفة ، كما أن تأثره كان واضحاً بفكرة الزمان والمدة الحقيقية والوجدان عند برجسون .

ولأشبنجلر تفرقة أساسية بين صورتين للوجود هما : التاريخ والطبيعة . فالوجود يعرض نفسه في صورتين إحداهما في تضاد مع الأخرى : صورة الصيرورة ، وصورة الثبات ، كلتاهما ضرورية ، وكلتاهما ذاتية . فالطبيعة والتاريخ هما « الامكانيتان النهائيتان لتنظيم الوجود المحيط بنا في صورة كونية » . فهما إمكانيتان ، لأن إيجاد صورة للوجود على شكل طبيعة خالصة أو تاريخ خالص لا يتم بالفعل ، بل لا بد من المزج بين الطبيعة وبين التاريخ في الصورة التي يتصورها المرء للوجود ؛ وباختلاف نسبة الطبيعة إلى التاريخ تختلف الصورة عن الصورة . وإذا كانت الطبيعة سياقها القانون ورمزها الامتداد ، فإن التاريخ سياق المصير ورمزه الاتجاه . والمكان إذاً من شأن الطبيعة ، أما الزمان فمن شأن التاريخ . والمصير موضوع شعور لا موضوع تعقل ، أما القانون فللتعقُّل لا للشعور . لأن القانون ثبات ، والعقل لا يدرك الأشياء إلا على صورة الثبات ، بينما المصير تيار متغير ، وحركة تسير ، فلا يدركه إلا الوجدان . ولهذا كان التاريخ مركَّبا من وقائع لا من حقائق . لأن الوقائع لا تحدث إلا مرة واحدة ولا تتكرر هي ذاتها مرة أخرى على الاطلاق . أما المعرفة فمجموع حقائق . فإذا جعلنا التاريخ موضوعاً للمعرفة ، فقد سلبناه طابعه الجوهري ، بإحالتنا الوقائع فيه إلى حقائق . وتعبِّر الواقعة في التجربة الحية عن الحياة كلها في وحدتها المطلقة ، لأن الحياة أو الوجود الحي كامن كله في الواقعة الواحدة نظراً لبساطته . والحال هنا كالحال في الأثر الفني لا مجال للتفرقة بين أجزائه : فالغاية هي الوسيلة والوسيلة هي الغاية . والنتيجة الفلسفية العامة لهذا الوضع الجديد هو أن « الحياة لا تفسَّر بغير الحياة » .

وتؤدي بنا هذه النتيجة أيضا إلى تفسير التاريخ بالكائن الحي وتفسير الكائن الحي بالتاريخ ، أعني أن الفرد يمثّل التاريخ ، والتاريخ يمثّل الفرد ، وكلاهما لا

يُفْهم بدون الآخر. فالفرد والحضارة يكونان نسيجا واحدا، فالفرد يحيا في الحضارة، والحضارة بدورها تحيا في الفرد. ويقصد إشبنجلر بالفرد هنا الفرد الممتاز الذي تتجسد فيه حضارة بأكملها.

وكما ميّز اشبنجلر بين الطبيعة والتاريخ، فقد ميّز أيضا بين التاريخ «والتأريخ» أو كتابة التاريخ. والعلاقة بينهما علاقة تضاد كاملة، إذ لا يمكن أن يقوم أحدهما إلا بإنكار الآخر. وذلك لأن التاريخ صيرورة خالصة، بينما «التأريخ» لا يمكن أن يقوم إلا بتحويل شيء من هذه الصيرورة الخالصة إلى ثبات. وهذا ما يسميه اشبنجلر بالنزعة الآلية في كتابة التاريخ، وأصحاب هذه النزعة يجعلون «الوثيقة» هي الأساس في التأريخ، وأنها بذاتها كافية للعلم بالتاريخ. وحينئذ لا يصل المؤرخ إلى شيء من التاريخ الحقيقي على الاطلاق، وخير ما يوصف به أنه محصِّل وثائق، وجمّاع أخبار.

والمنهج الذي اختاره اشبنجلر لدراسة التاريخ هو ما أسماه باسم «التوسُّم»، لأن المؤرخ يقوم «بتوسم» الملامح وقراءة «السيماء» فيتخذ من ملامح الحوادث رموزا للروح التي أملتها، ومن الآثار آيات على حياة تركتها، ومن المظاهر المختلفة شاهدا على روح واحدة أبرزتها، ومن الأشياء المتجمدة وسيلة لادراك التاريخ، وبعثه حيًّا مرة أخرى.

وهنا نلتقي بتفرقة هامة هي التفرقة التي أخذ بها اشبنجلر عن «دلتاي» بين «الفهم» وبين «التفسير» حين قال: «نحن نفسِّر الطبيعة، ولكننا نفهم الانسان». وفهم الانسان معناه استخلاص روحه من ملامحه. وبذلك تكون مهمة المؤرخ أن «يتوسم ملامح المصير الكبرى في وجه الحضارة باعتبارها شخصية إنسانية من الطراز الأعلى، كما يتوسم المرء ملامح صورة لرنبرانت أو تمثال لقيصر». والحضارة هي اللغة التي تعبِّر بها الروح عما تشعر به.

* * *

وكما أخذ اشبنجلر عن نيتشه فكرة المصير، وعن برجسون فكرة الزمان الحي

أو الديمومة ، فقد أخذ عن جيته فكرة « الظاهرة الأولية » . والظاهرة الأولية هي الحد النهائي الذي يجب على الانسان أن يقف عنده ، وفيها تتمثل أمام أعيننا فكرة الصيرورة صافية خالصة . وقد اهتدى بها اشبنجلر في تحديد سياق التاريخ والكشف عن صورته الحقيقية . وهذه الصورة التي يتبدى عليها التاريخ هي « الحضارات » .. فالتاريخ مكوَّن من كائنات عضوية حية هي الحضارات ؛ وكلُّ حضارة منها تشابه الكائن العضوي تمام التشابه . وتاريخ كل حضارة كتاريخ الانسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء ؛ والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات ، التي تشبه في سيرتها حياة الأفراد . فإذا استطعنا أن نحدد سياق أية حضارة والأدوار التي تمر بها ، كان من الميسَّر لنا أن نتنبأ بما سيجري للحضارة الموجودة الآن على الأرض ، وهي الحضارة الأوروبية الأمريكية .

فتعالوا نرى كيف تولد الحضارة وكيف تموت ، يقول اشبنجلر: «تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة ، وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الانسانية الابدية ، كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة ، وكما ينبثق الحدُّ والفناء من اللامحدود والبقاء . وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد ، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها . وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ، ومن ثمّ تعود إلى الحالة الروحية الأولى » . وتاريخ حياة الحضارة هو تاريخ النضال الشاق العنيف بينها وبين القوى التي تعترض سبيلها وتقف في تيارها . وعندما تفقد قواها الخالقة بعد أن تحقق صورتها ، أو إذا اختنقت تحت تأثير روح أخرى أقوى منها وأخصب ، فإنها تتحول إلى « مدنية » بعد أن كانت حضارة .

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي ، فإنها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي إبان تطوره . فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها ، أو نستطيع تشبيهها بفصول السنة ، فنقول إن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها .

ولكل حضارة أسلوبها المتمايز من أسلوب غيرها تمام التمايز، أسلوب تستطيع أن تتلمسه في كل مظهر من مظاهرها، فتجده واضحا فيه كل الوضوح : من فن ودين وعلم وسياسة وتركيب اجتماعي. ويمضي اشبنجلر في تشبيهه للحضارات بالكائنات العضوية إلى أبعد مدى. فيقول إن لكل حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات، ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائنا عضويا ووجودا حقيقيا، تكوّن وحدة مقفلة على نفسها. وما يُشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، أو من تشابه في أسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، إنما هو وهم فحسب، فهو تشابه في الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر. لأن كل حضارة تعبير عن روح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الأخرى تمام الاختلاف : في جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها.

ولكل حضارة رمزها الأوّلي : فالحضارة القديمة (ويقصد بها الحضارة الإغريقية ــ الرومانية) رمزها الأوّلي هو الجسم المادي المنعزل؛ والحضارة العربية رمزها الأوّلي هو الكهف؛ والحضارة الغربية المكان اللانهائي الخالص.

وقد أحصى اشبنجلر في تأمله للتاريخ العام ثماني حضارات عليا رئيسية هي : الحضارة المصرية، والبابلية، والهندية، والصينية، والقديمة (اليونانية الرومانية)، والعربية، والمكسيكية، والغربية.

وعنده أن الرمز الأولي للحضارة المصرية هو «الطريق». فالروح المصرية تشعر بنفسها على أنها في رحلة تسير على «طريق» الحياة الضيق المقدور لها والذي لا تستطيع منه خلاصا، والذي ستقدم عنه حسابا يوما ما أمام القضاة. وإلى هذا الرمز الأوّلي يرجع كل مظهر من مظاهر الحياة المصرية القديمة. فالمعابد المنتسبة إلى الدولة القديمة، وأهرام الأسرة الرابعة الكبرى بوجه خاص، لا تمثل مكانا ذا أقسام لها معناها، مثل المسجد أو الكاتدرائية، وإنما تمثل تتابعاً مستمراً لأمكنة متوالية. والطريق المقدس الذي يفتح عنه مدخل المعبد على النيل يضيق شيئا

فشيئا كلما توغل المرء في السراديب والدهاليز والأبهاء ذات الأعمدة المتوالية والقاعات ذات القوائم حتى يصل إلى غرفة الميت ، ومعابد الشمس التي أنشأتها الأسرة الخامسة ليست « أبنية » في الواقع ، بل هي طرق تحيط بها أحجار ضخمة . كذلك نجد طابع الطريق في التصوير جلياً . فإن النحوت البارزة واللوحات ، وهي دائما على شكل مجاميع متسلسلة ، تقود الناظر إليها في اتجاه معلوم رغم إرادته .

وعلى هذا النحو يحاول « اشبنجلر » أن يُرْجع كل حضارة من الحضارات الثماني الرئيسية بكل مظاهرها المختلفة من فن وعلم ودين وسياسة واقتصاد واجتماع إلى رمزها الأولي ، أو إن شئنا إلى طرازها الخاص بها . وهذا الطراز هو الذي يخلق الفنان ، وليس الفنان هو الذي يخلق الطراز . والطراز واحد في الحضارة الواحدة ، ومن الخطأ أن تعد الأدوار والمظاهر المختلفة لطراز واحد عدة أنواع من الطُّرُز . فإذا بلغت الحضارة مرحلتها الأخيرة ، يأتي الشتاء فتموت الروح ، ويموت معها الطراز .

وفي حديثه عن الحضارة الغربية ، يرى اشبنجلر أن الروح الفاوستية أو الغربية قد اختارت الموسيقى لتكون هي الفن الذي يعبّر عن رمزها الأولي أكمل تعبير ، وذلك لأن الموسيقى هي أصلح الفنون للتعبير عن اللانهائي . ولهذا سادت الموسيقى الفنون الغربية كلها من المعمار حتى التصوير ، حتى لا يستطيع الانسان أن يعبّر عن شعوره الجمالي بإزاء تمثال أو صورة زيتية تعبيرا دقيقا إلا بلغة موسيقية ؛ وأصبح يقال عن الألوان إن لها نغمة أو نبرة . والمعمار نفسه أصبح الفنان يراعي فيه الانسجام النغمي بين السقوف والجدران وصفوف الأعمدة . وهكذا أصبحت لغة الموسيقى هي لغة التمييز في كل منه ، مما يكشف جليا عن الرمز الأولي للروح الفاوستية ، رمز المكان اللانهائي ذي البعد العميق ، أو العمق البعيد .

* * *

ويتحدث اشبنجلر حديثا طريفا عن الألوان السائدة في الحضارات المختلفة. فالفن اليوناني عنده قد اقتصر على الأصفر والأحمر والأسود والأبيض، على حين تجنب اللونين الأزرق والأخضر، بينما ألح الفنان الغربي على هذين اللونين في التصوير بالزيت. ذلك أن الأصفر والأحمر ألوان مادية، أما الأزرق فهو لون البعد، وهو لون روحي لا مادي، يوحي باللانهاية.

ويقول اشبنجلر إن اللون السائد في التصوير العربي هو اللون الذهبي، وهو لون من شأنه أن يخرج بالانسان من الواقع الأرضي ويرفعه إلى السماء أو الجنة كما تصورها الأديان في الحضارة العربية .. ومن صفات هذا اللون الذهبي أنه لا يُشاهد مطلقا في الطبيعة، فهو لون خارق للطبيعة، ومن هنا اختارته الحضارة العربية، لأنه يحسن التعبير وحده عن القوى الخفية الخارقة للطبيعة، ومن صفاته أيضاً أنه يسلب المنظر والحياة والأجسام وجودها الملموس، ويبعث الحُلْم بالقوى الخفية التي تهيمن على قوانين العالم المادي في داخل الكهف الكوني».

* * *

ومن كشوف اشبنجلر الجديدة في علم الحضارات ما أسماه بفكرة «التعاصر»، وقد حددها تحديدا دقيقا بقوله: «إنني أنعت حادثين تاريخيين بأنهما «متعاصران» إذا كانا، كلٌّ في حضارته الخاصة، يظهران الدقة في أحوال واحدة ـــ نسبيا ـــ ويكون لهما بالتالي معنى مناظر تماما». وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على أن كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها؛ وأن التركيب الباطن لأية حضارة هو هو عينه التركيب الباطن لكل الحضارات، بل لا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماما في غيرها من الحضارات. وعلى هذا يرى اشبنجلر أن نيقولا دي كوزا، ولوثر، وكلفن، كانوا متعاصرين مع ديونيسيوس في الحضارة الهلينية ـــ الرومانية، وأن التحدي الذي جاءت به الطائفة الينسينية

Jansenist وطائفة المتطهرين الانجليز Puritans تتعاصر مع التحدي الاسلامي في الحضارة العربية ؛ وأن « جاليليو» « وبيكون » « وديكارت » هم السابقون على سقراط في الحضارة الغربية ، كما أن « فولتير» « وروسو» متعاصران مع « بوذا » « وسقراط » « والكندي » في حضاراتهم المتناظرة ، وكذلك كان « كانت » و « جيته » متعاصرين مع « أفلاطون » « وأرسطو» .

* * *

وعلى أساس هذا المنهج الجديد ، وهذه المبادىء المبتكرة التي وضعها اشبنجلر لمورفولوجية الحضارة ، توصّل إلى نبوءتين : النبوءة الأولى خاصة بفلسفته ، إذ تنبأ بأنها آخر فلسفة في الوجود تظهر في الحضارة الغربية ، لأن هذا هو ما يقتضيه منطق الحضارات ؛ والنبوءة الثانية تتعلق بالحضارة الغربية فنقول إن هذه الحضارة تنتقل الآن إلى مرحلة الشتاء الباردة ، والشيخوخة العليلة ، وأنها تلفظ الآن آخر أنفاسها . وعلامة هذا الاحتضار الرمز الأوّلي لروحها الذي اتخذته وهي على أبواب القبر وهو الشك . فأصبح كل شيء في نظر الرجل الغربي نسبيا لا مطلقا ، تاريخيا لا طبيعيا ، ضروريا في زمانه ومكانه لا في كل زمان ومكان ، شعاره أن كل شيء يتغير ويصير ، وغايته تحديد السياق الذي يسير عليه التاريخ . يفهم ولا يتجاوز الفهم إلى التقديم ، لأن الضرورة التاريخية الباطنة هي التي تعمل عملها في كل مكان ، فلا اختيار ولا تفضيل ، بل خضوع لما يأتي به المصير ، واعتراف بضرورة هذا الخضوع كل شيء رمز وكل شيء تعبير ، فلا حقيقة للثبات ، ولا وجود لشيء بالذات .

وربما وجد اشبنجلر في العبارة التي قالها « جيته » أستاذُه العظيم — من أن « كل ما يؤدي إلى تحرير للعقل لا يقابله تقدم في تهذيب الروح ، خطر» .. ربما وجد اشبنجلر في هذه العبارة ما أوحى إليه بدراسته التي انتهت به إلى تلك النبوءة الفاجعة ، نبوءة « انحلال الغرب » .

أورتيجا ــ إى ــ جاسيت

وهذه صورة أخرى من صور النزعة الحيوية ... صورة صاغها الفيلسوف الأسباني العظيم أورتيجا ــ إى ــ جاسيت في إصالة واضحة ، وإبداع بارع ؛ والحق أنه من الشخصيات التي يصعب على المرء تصنيفها ووضعها في إطار مدرسة محددة .. فمن الممكن أن تضمه إلى أصحاب النزعة الحيوية ، وإن تكن «حيويته» من نوع خاص تستطيع أن تصفها بأنها «إنسانية» فلا تجانب الصواب ، وتستطيع أن تنعتها بأنها «عقلانية» فلا يخطؤك التوفيق ؛ ومن الممكن أن تراه في عِداد الوجوديين المعاصرين ، وإن تكن «وجوديته» أيضا ذات طابع فريد ؛ وتستطيع أن تقول عنه إنه أديب ذو اهتمامات فلسفية ومنهج فلسفي ، أو أنه مفكر صاحب أسلوب أدبي شائق ، ولغة بليغة بلغت الذروة في الفصاحة والبيان . وينتهي بك الأمر إلى أن تعده «نسيجَ وحده» ، وفريدَ بابه . وهو على وجه اليقين أحد أعلام النهضة الأسبانية الروحية المعاصرة ، ومفكر من أعظم أقطاب أوروبا الروحيين في النصف الأول من القرن العشرين ، وصاحب رسالة كبرى هي رسالة التجديد الروحي الشامل لأسبانيا في توافق حي متطور مع أوروبا كلها ، ولهذا كانت شهرته خارج بلاده لا تقل كثيرا عنها داخلها .

* * *

ولد «خوسيه أورتيجا ــ إى ــ جاسيت» في مدريد عام ١٨٨٣ ، من أب كان صحفياً لامعا ، كما ينحدر من ناحية الأم ــ من أسرة اشتهرت بالأدب

والصحافة أيضا ، فقد كان جده صاحب صحيفة ذائعة الصيت ، ولهذا قيل عن «أورتيجا» إنه وُلِد على آلة طبع روتاتيف . وأمضى طفولته في مدينة قرطبة التي كان لها تأثير عميق في تكوين الطفل الفيلسوف ، إذ اشتهرت منذ القدم بأنها مدينة الفكر ، فقد ولد فيها سينيكا ، وابن حزم ، وابن رشد ، وابن ميمون . وكانت دراسته الثانوية في مدرسة تابعة للآباء اليسوعيين في ملقه حتى ١٨٩٧ — ثم انتسب إلى كلية الفلسفة والآداب بجامعة مدريد المركزية ، وفيها تخرج عام ١٩٠١ ، وتعرّف على المفكّر الأسباني «راميرو دي مائيثتو» الذي يعدُ فيلسوف القومية الأسبانية . وفي عام ١٩٠٤ حصل على درجة الدكتوراه من تلك الجامعة ، وكان موضوع رسالته : «مخاوف عام ألف : نقد أسطورة» . وفي العام التالي سافر إلى ألمانيا ليدرس في جامعات ليبتسج وبرلين وماربورج ، وكان أستاذه «هرمان كوهن» من فلاسفة الكانتية الجديدة ، كما زامل في جامعة ماربورج الفيلسوف الوجودي «مارتن هيدجر» الذي ألّف فيما بعد كتاباً عن أورتيجا . وفي هذه الفترة كان تأثره بالنزعات الأوروبية في معتقداته السياسية . وفي عام ١٩٠٧ عاد إلى مدريد ليكتب المقالات الكثيرة حول أوروبا وعن التطور والتقدم في صحيفة «المحايد» ، ويهاجم ذوي الاتجاه الأسباني الصرف من أمثال «أونامونو» الذي اتهم «أورتيجا» بأنه «متأورب» .

وعندما نشبت الحرب في ١٩٠٩ بين أسبانيا وقوات الأمير عبد الكريم الخطابي كان من مهاجميها والداعين إلى إقامة السلام وإحلال المودة بين العرب والأسبان . وفي عام ١٩١٠ فاز بكرسي الميتافيزيقا في جامعة مدريد المركزية بعد دخوله في مسابقة لهذا الغرض؛ وبدأ نشاطه السياسي عام ١٩١٤ بتأسيس «جامعة التربية السياسية الأسبانية» ، كما أسس صحيفة تقدمية بعنوان «الشمس» (El Sol) . وفي عام ١٩١٦ اشترك في تأسيس صحيفة «المشاهد» ، «ومجلة الغرب» في عام ١٩٢٢ ، وهي أهم مجلة فكرية أسبانية ، لم تتوقف عن الصدور إلا أثناء الحرب الأهلية الأسبانية (١٩٣٦ — ١٩٣٩) . وقد نشر معظم أعماله في هاتين المجلتين . وفي عام ١٩٣١ أسس مع عدد من أهم مفكري أسبانيا

جمعية « التجمع لخدمة الجمهورية » . وفي هذا العام نفسه انتخب عضوا في الجمعية التأسيسية ولكنه لم يلبث أن تخلى عن مقعده عام ١٩٣٢ ، فقد كان من أكبر المعارضين ــ بوصفه ليبراليا ــ لحكم الديكتاتور بريمو دي ريفيرا . وعندما اشتعلت الحرب الأهلية الأسبانية لم يستطع تأييد أحد الطرفين ، فلجأ إلى باريس هربا من حكم فرانكو . ولما انتهت الحرب سافر إلى البرتغال ومنها إلى الأرجنتين ليلقي محاضراته الفلسفية والأدبية التي لقيت نجاحا منقطع النظير . وفي عام ١٩٤٢ عاد إلى البرتغال ليقيم في عاصمتها لشبونة ثلاثة أعوام متصلة . ودعته جامعة مدريد المركزية عام ١٩٤٥ للعودة إلى كرسيه لتدريس الميتافيزيقا ولكنه رفض ، كما أبى أن يزور « فرانكو » في قصره ، مما سبب له متاعب جمة .

وفي عام ١٩٤٨ أسس مع تلميذه « خوليان ماریاس » « معهد الانسانيات » بيد أن نظام فرانكو لم يسمح باستمرار هذا المعهد . وعاد إلى ألمانيا مرة أخرى ليحاضر في جامعة ماربورج ، وعند عودته إلى وطنه ، قام برحلة إلى شمال أسبانيا بصحبة المستشرق الأسباني الكبير « جاريتا جوميث » ، فوافاه الأجل عام ١٩٥٥ . وفي عام ١٩٨٣ أقامت أسبانيا مهرجانا ضخما للاحتفال بمرور مائة عام على مولده ، وافتتح ملك أسبانيا في هذه المناسبة معرضا ومركزا ثقافيا أطلق عليه اسم فيلسوف إسبانيا العظيم « أورتيجا ــ إى ــ جاسيت » ، الذي أثّرت أفكاره تأثيراً عميقا في تطور المجتمع الأسباني ، بأن أسهمت في تحرير العقلية الأسبانية من الجمود الذي فرضته عليها الكنيسة الكاثوليكية منذ سقوط غرناطة عام ١٤٩٢ ، أي منذ أن زال الاشعاع العربي عن الأندلس .

* * *

و « أورتيجا » من المفكرين ذوي الثقافة الواسعة ، فقد كان يتقن ست لغات أجنبية ، ويقرأ روائعها في أصولها ، وبخاصة الثقافة الألمانية التي تأثر بها في تكوينه الروحي أعظم تأثر ، وساعد في مجلته ودروسه ومقالاته على نشرها بين بني قومه . وكان تخصصه في كتابة « المقالة » التي برع في كتابتها براعة كبيرة . ومن أهم مؤلفاته نذكر :

«تأملات في دون كيخوته» (١٩١٤)؛ «أشخاص، وأعمال، وأشياء»، (١٩١٦)؛ «موضوع عصرنا» (١٩٢١)؛ «أسبانيا عديمة الفقرات» (١٩٢٢)؛ «تجريد الفن من مضمونه الانساني» (١٩٢٥)؛ «روح الحَرْف» (١٩٢٧)؛ «تمرد الجماهير» (١٩٢٩)؛ «جوته من الداخل» (١٩٣٢)؛ «دراسات في الحب» (١٩٣٩)؛ «الاستغراق الذاتي والتحول» (١٩٣٩)، «أفكار ومعتقدات» (١٩٤٠)؛ «ألوان من تطرف الشباب» (١٩٤١)؛ «نظرية الأندلس ومقالات أخرى» (١٩٤٢)؛ «تمهيدات» (١٩٤٥)؛ «أبحاث عن فيلاسكيت وجويا» (١٩٥٠)؛ «الانسان والناس» (١٩٥٧)؛«ما الفلسفة ؟» (١٩٥٧)؛ «فكرة المبدأ عند ليبنتس» (١٩٦٧).

وكثيرا ما كان «أورتيجا» يكتب مقدمات بعض الكتب الهامة التي يصدرها معاصروه من الأدباء الأسبان. ومن مقدماته الشهيرة تلك المقدمة الرائعة التي صدّر بها الترجمة التي قام بها عام ١٩٥٢ المستشرق الأسباني الكبير «إميليو جارثيا جوميث» لرسالة ابن حزم «طوق الحمامة في الألفة والألاّف». وكان أورتيجا يرفض أن يُدْعى العهد الاسلامي في أسبانيا بأنه احتلال، وزواله عنها بأنه استرداد. وفي هذه المقدمة يبيّن أسبقية المفكر القرطبي ابن حزم أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد في تحليل النفس الانسانية ولوائج الحب ومظاهره على مدرسة التحليل النفسي بزعامة «فرويد»، علما بأن أورتيجا كان أول من عرّف الأسبان بمدرسة التحليل النفسي وبزعيمها بما قام به من ترجمات لأعمال «فرويد»، وبما كتبه من مقدمات لترجمات قام بها غيرُه بتكليفه وإرشاده.

* * *

وكان «أورتيجا» من المفكرين الذين يرفضون عرض أفكارهم وآرائهم عرضا مذهبيا منظما، فوجهة نظره معادية للتمذهب، متأبية على الدخول في الأطر التقليدية، هذا على الرغم من تأثره بالثقافة الألمانية التي تعشق إقامة المذاهب الشامخة، والنُّسق المُحْكمة الصارمة، هذا من ناحية، كما كانت نزعته

الحيوية ، وبراعته في كتابة المقالة ، تدفعانه إلى اتخاذ أسلوب متحرر في عرض فلسفته .. ولكننا نستطيع أن نتبين وراء هذا التدفق — من حيث الشكل — مراحل لتطوره ، وخيوطا واحدة تجمع أفكاره في وجهة نظر لا تخلو من الاتساق والوحدة .

وعلى هذا يمكن تقسيم فلسفته إلى مراحل رئيسية ثلاث : المرحلة الأولى وتمتد من ١٩٠٢ إلى ١٩١٤ ويمكن تسميتها بالمرحلة « الموضوعية » ، وقد ألمح هو نفسه إلى هذه التسمية في أحد كتبه ؛ والمرحلة الثانية وتمتد من ١٩١٤ إلى ١٩٢٣ ، ويُطْلق عليها اسم « النزعة المنظورية » Perspectivism . وإذا كانت المرحلة الأولى قد انقضت إلى غير عودة ، فإن المرحلة الثانية تعد عنصرا هاما في تكوين المرحلة الثالثة والأخيرة التي تمتد من ١٩٢٤ إلى ختام حياته عام ١٩٥٥ ، ويمكن تسميتها بنزعة « العقل الحيوي » Ratio-vitalism وفقا لتسمية « أوتيجا » نفسه ، وتعد هذه النزعة الانجاز الرئيسي له في الفلسفة . وتعود أول صياغة لها في كتابه : « موضوع عصرنا » . وليست هذه المرحلة أطول المراحل فحسب ، ولكنها أكثرها إمعانا وتوغلا في ميدان الفلسفة الصرفة ، واهتماما بالجوانب « الفنية » من الفلسفة .

وقد كانت النزعة الموضوعية عند أورتيجا في المرحلة الأولى من تطوره رد فعلٍ عنيف على النزعة الذاتية التي تفشت في أوساط المثقفين الأسبان في تلك الفترة . وكان « أورتيجا » يريد أن يصرف الأنظار عن الاهتمام بالأشخاص ، إلى الاهتمام بالأشياء ، وهذه مرحلة انتقالية بالطبع لم يعد إليها « أورتيجا » بعد ذلك إذ اقتضتها الظروف التي أحاطت بالحياة الأسبانية في ذلك العهد ؛ ولم يكن « أورتيجا » يهاجم « النزعة الشخصية » بمعناها الحق العميق الذي يجعل من « الشخص » الأساس الحي للمجتمع والذي يضعه كأعلى قيمة في الكون ، وإنما كان يندد بعادة شعب لا همَّ له إلا إضاعة وقته في مناقشات شخصية عقيمة . وكان تأثر « أورتيجا » في هذه المرحلة بالكانتية الجديدة واضحا ، ولكنه لم ينقلها إلى أسبانيا كما هي . وإنما أخذ منها منهج التفلسف فحسب ، ولم

ينقل قضاياها ، بل الأحرى أنه أفاد منها روحا نقدية ، حساسة للآراء المستقرة ، والأفكار القائمة . وبلغ بهذه الروح التي لم تكن جديدة على أسبانيا ــ إلى أقصى مداها آملا أن يسبق عصره ، وأن يكون طليعة حركة فكرية جديدة تكتسح كل ما هو عتيق ميت في الحياة والثقافة الأسبانيتين . ولكنه لم يكن يهاجم التقاليد والتراث من حيث هما كذلك ، بل كان يهاجم فكرة العودة إلى الماضي وتجميده ، إذ كان يرى أن حسب الماضي الحي معناه أنه يضرب بجذوره في الحاضر وأنه سيبقى في المستقبل . ونضاله ضد الماضي الميت يتسق مع إلحاحه على التاريخ ، مثلما كان إلحاحه على المستقبل الحي متسقاً مع نضاله ضد « اليوتوبيا » .

ولم يكن « أورتيجا » أوروبيا بمعنى تمجيد كل ما هو أوروبي بما في ذلك التكنولوجيا الأوروبية . فقد كان يعتقد أن « الأساليب الفنية » ما هي إلا نتاج جانبي للحضارة الأوروبية ، وأن أساس هذه الحضارة أعمق من ذلك كثيرا ، وأن هذا الأساس يشمل العلم والثقافة والتربية بما في ذلك الفلسفة بالطبع التي كان يعدها جذور تلك الحضارة . والمهم أنه كان يعارض كل « محاكاة » لما هو أوروبي ، وإنما يدعو إلى الأخذ بنظام أو « منهج » في التفكير . وكان « أورتيجا » في هذه المرحلة الموضوعية يؤثر « الأفكار الواضحة » على غيرها من الأفكار ، ولهذا كان يتصدى للنزعة إلى الغموض والمفارقة والتقيم عند أصحاب النزعة الأسبانية الصرف ، وبخاصة عند « أونا مونو » . فلا عجب إن نظر إليه المثقفون الأسبان في تلك الفترة على أنه « عقلاني » بل اتهم بأنه « تجريدي » ، مما يتجافى مع فكر يرى أن الأفكار ، مهما يكن من تجريدها ــ ينبغي ألا تنفصل عن الحياة . وسنرى فيما بعد أن هذه القضية أساسية في فلسفة أورتيجا . ولم يكن يكف عن الدعوة إلى الرجوع إلى ما هو « حيوي » ، والعزوف عن « المثالية » التي هي نتاج للنزعة إلى التجريد . والحق أن موقف أورتيجا الحقيقي في هذه المسألة ، هو أنه لا ينبغي على الفيلسوف أن ينحاز للعقل وحده ، أو للحياة وحدها ، ولا ينبغي أن يستغرق أحدهما الآخر . ومن هنا كان انتقاله إلى المرحلة الثانية من مراحل تطوره الروحي ونعني بها المرحلة « المنظورية » ، والتي تحول فيها من « العقلانية » إلى « الحيوية » ، أو بمعنى أصح إعادة كل من الحياة والواقع إلى وضعهما السليم .

وفي المرحلة الثانية من تفلسفه ، لا يستحي « أورتيجا » من أن يتعرض لوقائع الحياة اليومية المحيطة به . ويسمي فلسفته فلسفة « الظروف » أو « المناسبات » Circumstances ، هي فلسفة من « وجهة نظر اللحظة » لا من وجهة نظر الأ بدية Sub specie eternitation كما كان يفعل الفلاسفة التقليديون . وهذا هو المنهج المتاح إذا كان هدفنا هو فهم الكون الحي ، لا الكون الشبحي الميت . والظروف المحيطة بنا هي الحبل السري الذي يربطنا بهذا الكون الحي . ولهذا كان شعار فلسفته هو: « أنا هو نفسي ، والظروف المحيطة بي » . فالذات لا يمكن أن توضع ــ وجوديا ــ بوصفها كائنا مستقلا ، على عكس ما يقول به المثاليون . وإنما « حياتنا حوار: أحد المتحاورين فيه هو الفرد ، والآخر هو المنظر والبيئة المحيطة » . وهذه فلسفة « العالم المفتوح » في مقابل فلسفة « العالم المغلق » الذي يتصوره بعض الفلاسفة المثاليين ، ويلح « أورتيجا » على أنه أيا كانت فلسفة الفرد فإنه لا يستطيع أن يتجنب الحياة في مثل هذا العالم المفتوح . ولما كان « أورتيجا » يرمي إلى توضيح الواقع وبلوغه في امتلائه فإنه يتوسل إلى ذلك بعنصرين : التصور ، والمنظور أو وجهة النظر . ومن هنا كانت نظرته إلى العقل بوصفه « وظيفة حيوية » . وعلى الرغم من إيمان « أورتيجا » بانطباعات الفرد التلقائية وطموحاته ، فإنه لا يدعها تعربد وينطلق حبلها على الغارب ، بل يعيدها بالتصورات حتى يكون لها معنى. فالانطباعات بغير التصورات عشوائية ، والتصورات بغير الانطباعات تكون ضحلة ، والا ثنان معا هما جَنَاحَا الواقع . والادراكات الحسية ترفعنا من مستوى الحياة التلقائية إلى مستوى الحياة التأملية ، بيد أن الحياة التلقائية تظل هي بداية البحث ونهايته . والتصورات وثيقة الصلة بالحياة ، ولكنها وثيقة الصلة بما يسميه « وجهة النظر» .

فبقدر ما يوجد في العالم من كيانات توجد وجهات نظر . ذلك « أن كل حياة إنما وجهة نظر إلى العالم ، والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى ؛ وكل فرد ــ شخص ، أو شعب ، أو عصر ــ هو أداة لادراك الحقيقة ، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها ، وهكذا تكتسب الحقيقة بعدا حيويا ، على الرغم

أنها بذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية » .. كل نزعة إذن وجهة نظر ، ولكل وجهة نظر ما يبررها ، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدّعي لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة ، أو أنها الوحيدة .

وكما لا يمكن اختراع الواقع ، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر . ووجهات النظر كلها صادقة ، لأن كلًّا منها يمثل المنظور الذي منه ينظر الانسان إلى الكون . إنها لا يستبعد بعضها بعضا ، بل بالعكس هي متكاملة ، أعني أنها يكمّل بعضها بعضاً ، وليس منها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع كله ، بل لا يمكن لإحداها أن تنوب عن غيرها أو تحل محلها . ولكي نتجنب الوقوع في الفهم الخاطىء لوجهة النظر على أنها نزعة « أناوحدية » Solipsism ، نستطيع أن نقول : إن وجهات النظر هي الجوانب العينية من الواقع كما يدركها أفرادٌ عينيون ؛ أو بعبارة أخرى إن وجهة النظر ينبغي أن تكون وجودية ــ نفسية في آن واحد . وقد أضاف « أورتيجا » إلى هاتين الصفتين صفة أخرى تحتل مركزاً هاماً في فهمه لوجهة النظر هي « التاريخية » .

وفي كتابه « موضوع عصرنا » ، يرى « أورتيجا » أن هذا الموضوع هو البحث عن حل للنزاع القائم بين النزعة العقلية وبين النزعة النسبية Relativism ، وعلى الفيلسوف المعاصر أن يتجاوز هاتين النزعتين . ويتقدم « أورتيجا » بفلسفته التي يضعها بديلا للعقل الخالص وللحيوية الخالصة ، ومؤداها أن العقل ينبثق عن الحياة على حين أن الحياة لا تدوم إلا بالعقل . وبهذا أيضا يفض النزاع الناشب بين « الحياة » و « الثقافة » . فيذهب إلى أن المبادىء ــ أيا كانت ــ ينبغي ألا تُشتأصل من جذورها الحيوية وإلا أصبحت : « باليه من المقولات التي نضبت دماؤها » على حد تعبير « برادلي » في وصفه لميتافيزيقا هيجل . ويجب أن نعترف أن نشأة الحضارة البشرية ــ على الأقل في مراحلها الأولى ــ كانت استجابة للتحدي الذي وضعته البيئة الطبيعية والتاريخية إزاء الانسان . ومن ثمّ كانت النتيجة التي يستخلصها « أورتيجا » هي تأكيده بأن القيم الحضارية « جميعا » تخضع « أيضا » لقوانين الحياة . ويقصد بالحياة هنا الحياة بأوسع معانيها ، أي

بمعنييْها: البيولوجي والروحي. وكلمة روحي في اللغة الإسبانية تشمل عالم القيم، وكذلك القوانين العلمية الموضوعية.

* * *

ها نحن أولاء نرى أن المرحلة الثانية قد تضمنت الأفكار المحورية في فلسفة «أورتيجا» والتي سيقوم بتفصيلها وتوضيحها في المرحلة الثالثة والأخيرة: مرحلة «العقل الحيوي».

ومن بين صور النزعة الحيوية المختلفة من بيولوجية (وهي التي يعتنقها البرجماتيون والنقديون ــ التجريبيون) وحدسية (أو المعرفية التي يؤمن بها برجسون وأتباعه) وفلسفية، يختار «أورتيجا» هذه الصورة الأخيرة لفلسفته، فيؤكد أن المعرفة ينبغي بالضرورة أن تكون ذات طابع عقلي، ولكن من حيث أن الحياة تظل هي القضية المحورية في الفلسفة، فلا مناص للعقل من أن يسبر أغوارها ومعناها. والعقل الذي يتسلح به «أورتيجا» لفهم الحياة ليس عقلا خالصا أو مجردا ولكنه «عقل حيوي» وفشل العقلية التجريدية لا يفسح المجال للاعقلانية. وإنما يشير إلى عقلانية من نوع آخر هي «العقلانية الحيوية». ولأن العقل يضرب بجذوره في الحياة، فإن الحياة لا يمكن أن توجد أن تتعقل نفسها أو تبررها، أيا كانت صورة هذا التعقل أو التبرير. ومن هنا يعكس «أورتيجا» عبارة «ديكارت» الشهيرة «أنا أفكر، **إذن** فأنا موجود» فيقول: «أنا أفكر **لأنني** موجود» (Cogito quia vivo).

وكما أن العقل الحيوي واقعة أساسية فإنه منهج أيضا، ولكنه منهج لا يمكن أن توضع له مجموعة من القواعد البسيطة. وإنما هو تابع للحياة في تموجاتها وتعرجاتها المختلفة، وكل ما يمكن أن يقال عنه إنه منهج تجريبي في أساسه، وغاية هذا المنهج «تفسير» العالم، أو بمعنى آخر: أن يكون للانسان اقتناعاته ومعتقداته. فليس هناك وجود إنساني بلا أفكار ومعتقدات، بل إننا في حقيقة الأمر، أفكارنا ومعتقداتنا، فهي فينا ونحن أيضا فيها، وهي تمتزج بالواقع،

بحيث يستحيل علينا أن نفصلها عن الواقع أو نفصل الواقع عنها. وكما لا ينفصل الواقع عن العقل، فكذلك «ومع» الآخرين. ولهذا السبب ليست الحياة الانسانية «حدثا ذاتيا»، ولكنها أكثر الأحداث موضوعيةً. بيد أن «النداء» الذي تتوجه إليه تلك الحياة، «والرسالة» التي ينبغي أن تؤديها، فردية في صميمها. ولا يمكن أن تقوم الحياة على اللامبالاة، بل لا بد أن نَفْعل ما يجب أن يُفْعل، أي أن نلبي نداء ذاتنا الأصلية، ذاتنا الحقيقية «حتى لو كان ذلك منافيا للقواعد التقليدية للأخلاقيات. والحياة لغز لأنها واجب، وواجب مُشْكل. ولكن ما هو الواجب؟ ولماذا هو مُشكل؟ هذا الواجب — من حيث المبدأ — هو حياتنا «الخاصة» ذاتها. وهذه الحياة مشكلة، لأنه لا توجد قواعد جاهزة «نصنع» بها حياتنا. القاعدة الوحيدة التي يمكن أن نهتدي بها هي: الكشف المستمر لوجودنا. وعلينا دائما أن نحدد ماذا «سنصنع» بحياتنا. وهكذا لا يستريح نشاطنا الخاص باتخاذ القرار لحظة واحدة. والحرية ليست منحة، وإنما هي «ذاتنا» التي «**علينا**» أن نمارسها باستمرار. الحرية مطلقة بحيث نستطيع أن نختار «ألا نكون أنفسنا»، أي لا نكون مخلصين لذاتنا الحقيقية التي نسميها مصيرنا الشخصي. فلا عجب أن تكون الحياة الانسانية في شُغُل دائما بذاتها، مهمومة دون انقطاع بالامكانيات التي عليها أن تختار بينها. والحق أن المجتمع يساعدنا على اتخاذ القرار في كثير من الحالات، وإلا أصبحت حياتنا عبئا لا يطاق. بيد أن القرارات النهائية تظل دائما مسألة شخصية بحتة.

والثقافة هي المُعْين الذي يهتدي به الانسان في حيرته وقلقه حين لا مناص عن الاختيار. ولهذا ينبغي أن تكون الثقافة نفسها أصيلة حقيقية، وأن تنحصر فيما هو أساسي وضروري، وأن تنفي عنها كل ما هو زائف ولا ضرورة له.

والحياة ذات طابع درامي .. ونحن نفهم معنى الحياة حين نحاول أن نصف سلسلة الأحداث والمواقف التي واجهتها، والمشروع الحيوي الذي يكمن وراءها. وعلى الانسان أن يكدح لتحقيق هدفه الرئيسي من حياته ألا وهو: «التحرير صَوْب نفسه».

لا ينفصل الفعل عن التأمل . وتأمل الانسان لوجوده والظروف المحيطة به تمهيدا للفعل يضيف بُعْدا آخر للوجود الانساني هو البعد التاريخي ، أو ما يسميه « أورتيجا » « الفعل التاريخي » . وفي رأي « أورتيجا » أن الانسان لا طبيعة له ، وإنما له تاريخ . وهنا تثار مشكلة العلاقة بين « العقل التاريخي » و « العقل الحيوي » عند مفسري فلسفة « أورتيجا » . هل هما شيء واحد أم شيئان مختلفان ؟ والأرجح ــ وفقا لكتابات أورتيجا نفسه ــ أنهما مترادفان .

* * *

وعلم الوجود (الأنطولوجيا) عند أورتيجا يقوم على وصف الحياة الانسانية ، ومن ثمّ فإن العبارة التي ذكرناها آنفا : « أنا هو أنا وما يحيط بي » تلعب دورا أساسيا في هذه الأنطولوجيا التي تتأسس أيضا على فكرة الصيرورة . ولهذا يعرِّف « أورتيجا » الحياة الانسانية « بأنها ارتحال مستمر للأنا الحيوية في اتجاه ما ليس بأنا » أو هي حوار بين « الأنا » والبيئة ، هي « تعامل مع العالم ، والتفات إليه ، وفعل فيه » . الحياة هي أن يكون الانسان في ذاته وخارج ذاته ، أي « مع » العالم .

٦ ــ المدرسة الظاهرية
إدموند هوسرل



إدموند هوسرل

.. مؤسس علم الظواهر، وفلسفة الظاهريات .. والفيلسوف الألماني الذي خرجت من تحت معطفه الوجوديات المعاصرة. ويعد اكتشافه للمنهج الظاهري فتحاً جديدا في الفلسفة. وقد أراد «هوسرل» بهذا المنهج أن يرفع الفلسفة إلى مستوى العلوم المُحْكمة الدقيقة. ولا يزال مؤرخو الفلسفة يجدون في أعماله التي تُنْشر بعد وفاته، والتي لم تكتمل حتى الآن، فتوحات فلسفية عميقة جديرة بالنظر والتأمل، وما برحت المؤلفات التي تُكْتب عنه تجد تأويلات جديدة لمنهجه ومذهبه على حد سواء، وما برح تلاميذه عاكفين على تطبيق منهجه في مجالات عديدة، فقد طبّقه ماكس شِلر في علم القيم، وتيودور ليبس Lipps في علم الجمال، واتخذه كارل مانهايم في مجال علم الاجتماع، واستخدمه رودلف أوتو Otto في علم الأديان المقارن، واصطنعه نيقولاي هارتمان في دراسته للأخلاق. ومن الوجوديين الذين أفادوا من منهجه ووضعوا باتباعه دراسات وأبحاثاً كان لها أثرها البالغ في تاريخ الفلسفة المعاصرة: موريس ــ ميرلو بونتي، وجان ــ بول سارتر، ومارتن هيدجر.

* * *

ولد «إدموند هوسرل» عام ١٨٥٩ في مدينة بروسنيتس Prossnitz بمنطقة مورافيا الواقعة على الحدود بين النمسا والمجر. ودرس هوسرل في ليبتسج وبرلين، قبل أن يلتحق بجامعة فيينا حيث تتلمذ على الفيلسوف الألماني الكبير «فون

برنتانو» عام ١٨٨٣ . وقام بعد ذلك بالتدريس في جامعات هَلّة وجوتنجن وفرايبورج من ١٨٨٧ إلى ١٩١٦ حيث استقر أستاذا للفلسفة بجامعة فرايبورج ، وظل في هذا المنصب حتى تقاعده عام ١٩٢٨ . وقد خلفه في هذا المنصب تلميذه السابق «مارتن هيدجر» الفيلسوف الوجودي الكبير. وكانت وفاته بمدينة فرايبورج عام ١٩٣٨ .

ومؤلفاته التي نُشرت أثناء حياته هي : **«فلسفة الحساب»** (١٨٩١) ــ **«بحوث منطقية»** (١٩٠٠) ؛ **«أفكار عن علم ظواهر خالص وفلسفة ظاهرية»** (١٩١٣) ؛ **«محاضرات عن فينومينولوجية الوعي الباطن بالزمان»** (١٩٢٨) ؛ **«المنطق الصوري الترونسندنتالي»** (١٩٢٩) ؛ **«تأملات ديكارتية»** (١٩٣١) ؛ **«أزمة العلم الأوروبي»** (١٩٣٦) ؛ **«الخبرة والحكم»** (١٩٣٩) .

هذا فضلا عن مقالته القيّمة عن « الفلسفة بوصفها علماً دقيقا صارما » التي نشرت عام ١٩١٠ ، ومقالته المشهورة عن «علم الظواهر» Phenomenology بدائرة المعارف البريطانية عام ١٩٢٧ .

كما أنه لهوسرل دراسات أخرى لم تُنْشر إلا بعد وفاته . وتولى طبعها معهد الدراسات الهوسرلية بجامعة لوفان ، وقام بترتيبها وتصنيفها في مجموعة مؤلفات هوسرل الكاملة .

* * *

ومنهج الظواهر الذي ابتدعه « هوسرل » يبدأ من نقد الرياضيات ليتوصل من ذلك إلى طريقة تمكّنه من تحصيل الحقائق الأساسية . والقاعدة الأساسية في هذا المنهج هي « أن نذهب إلى الأشياء نفسها » مستبعدين كل النظريات السابقة المتعلقة بالواقع . ومهمة «علم الظواهر» هي أن يكشف لنا عن عالم الظواهر بكل دقة وأن يصف لنا هذا العالم وما بين ظواهره من روابط ، وفي أثناء ذلك

على عالِم الظواهر (أي الفينومينولوجي) أن يخلّص أبحاثه من كل المشاكل الزائفة، والمعاني الكاذبة التي تلقيناها من الماضي، ومن كل الأحكام السابقة التي من شأنها أن تعوق تقدم الفكر الفلسفي.

فالمنهجُ الجديد منهج وصفي في المقام الأول، وهو يهدف إلى إقامة نظام سيكلوجي قَبْلي A priori يكون بمثابة ركيزة متينة لاقامة علم نفس تجريبي من جهة، ولوضع فلسفة كلية شاملة تكون بمثابة «معيار» لفحص منهجي لسائر العلوم من جهة أخرى. فهي فلسفة تريد أن تقيم العلم على أسس جديدة، وهي تبحث عن جذور «المعرفة» ومعناها، وترتد بنا إلى حالة «ما قبل المعرفة»، إلى ما وراء مجال الأحكام والتصورات، إلى مجال أسبق هو نطاق المَجْرى الخالص للخبرة المعيشة من حيث هي كذلك. وهذه الوقفة الهوسرلية أشبه بوقفة «كانت» في بحثه عن الشروط الأولية للمعرفة. وموطن الخلاف بين الفيلسوفين هو أن «كانت» كان يفترض سلفاً وجود حل معين لمشكلة المعرفة، على حين أن هوسرل يرفض التسليم بمثل هذا الفرض، ولهذا تتخذ فلسفته طابعاً تساؤليا أصيلا وجذريا، وبالتالي فإنها فلسفة متفتحة مرنة غير مكتملة.

وفي سبيل جعل الفلسفة عِلْما دقيقا كالرياضيات يتجه بها هوسرل إلى البحث عن المعاني والماهيات الخالصة، فهي فلسفة معنى ودلالة قبل كل شيء. والبحث عن المعنى يتخذ مجاله في الشعور الخالص المطلق الذي يمكن الاهتداء فيه إلى الأصول الأولية لكل الظواهر. فالبداية تكون من دراسة «المباشر». بيد أن المباشر في نظر «هوسرل» ليس هو العالم المحسوس، كما يذهب إلى هذا التجريبيون والحسيون، لأن التجربة الحسية لا يمكن أن تعطينا اليقين الذي يستبعد إمكان الشك في وجود العالم المحسوس، كما بيّن لنا الشكاك اليونانيون. وكل «موضوع» يُعْطى لنا على أنه شعور واقعي أو ممكن للأنا المفكر. ولهذا فإن العالم كله المحيط بي ليس غير «ظاهرة وجود»، وليس عالما موجودا بيقين.

وهنا تبدو لنا الروح الديكارتية واضحة كل الوضوح. والواقع أن فلسفة

هوسرل عودة إلى ديكارت، ولكن عن طريق «كانت». والشك الديكارتي يقابله «الإبوخيه» عند هوسرل. و «الابوخيه» Epoché كلمة يونانية معناها «التوقف» عن إصدار الحكم أو إرجائه، وقد يطلق عليها «هوسرل» وضع الآراء والمعتقدات والأحكام «بين قوسين»، وهذه هي نقطة البداية، في المنهج الهوسرلي، وهذه البداية تتضمن مبدأين: مبدأ سلبي، وهو يتألف من رفض كل ما ليس ثابتا بالبرهان، أي مُبَرْهنا عليه بحيث يبدو معه تصور نقيضه؛ ومبدأ إيجابي يتلخص في الرجوع إلى «الحدس المباشر» **في إدراك الأشياء**، من حيث أن هذا الحدس — وهذا الحدس وحده — هو الذي يمكن أن يكون النبع الأول لكل يقين: **التوقف** Epoché **والحدس** Intuition: هذان هما القاعدتان الرئيسيتان في المنهج الظاهري.

ومع ذلك، ينبغي ألا تقودنا كلمة «الأشياء» إلى الوقوع في الخطأ، فبفضل التوقف، أو بمعنى أصح وضع كل ما ليس له مبرر جليٌّ بذاته بين قوسين، تكون الأشياء الوحيدة المعطاة لنا حقيقة هي «الظواهر». وليس الوجود — أو الشيء في ذاته — بالأمر البيِّن بذاته على الاطلاق، هذا مع أن الوجود باعتباره «ظاهرة» هو أيضا معطى كسائر الأشياء. وهكذا يتكون مجال الحدس الفينومينولوجي من كافة الظواهر المعطاة للشعور، أعني من كل ما يظهر على نحو ما وعلى أي أساس كان، وبالتالي مع استبعاد كل المجال غير البيِّن للوجود في ذاته الذي لا يظهر ولا يقبل الظهور.

وليس من شك في أن الفينومينولوجيا تتبدى على أنها علم الشعور، ذلك الشعور الذي تريد أن تتعمقه حتى مبدئه المطلق؛ ويمكن أن نظن أنها تلتقي على هذا بالبرجسونية، ولكن يبدو أن هذا الالتقاء ليس إلا التقاءً مادياً، لأن الطرائق التي تستخدمها كل منهما مختلفة تمام الاختلاف: فالحدس العيني في البرجسونية لا يفضي — من وجهة نظر هوسرل — إلا إلى «المذاهب السيكلوجية» Psychologismes، ولا يشترك في شيء مع «مشاهدة الماهيات» في فلسفة الظواهر.

والواقع أن فلسفة الظواهر هي فلسفة « ماهيات » في صميمها . وإلى هذا يدعو هوسرل صراحة في كتابه « تأملات ديكارتية » . فالحدس عنده يدور حول « الماهيات الخالصة » Pures essences . ويأتي الخلاف الرئيسي بين ديكارت وهوسرل من أن ديكارت يقف عند الأنا التجريبية كأنها شيء مطلق ، بينما يتابع هوسرل منهجه في الرد أو الاختزال Réduction الظاهري إلى ما وراء الأنا التجريبية ليصل إلى « أنا » متعالية هي مبدأ العالم الذاتي كله ، بل يصل إلى أبعد من ذلك أيضا ... إلى « الأنا » بوصفها مكوِّنة كلية .. ذلك أن « الأنا » المتعالية متعددة في الواقع من حيث أنها تشمل أو تتضمن سلسلة « الأنات » المتعالية الأخرى كلها . وهذه « الأنات » تؤلف ، أعني أنها تحدد ، ظواهر الشعور المتعالى والطبيعي بكل ما فيها من تنوع . ولكن ، ينبغي أن يكون لها ــ وراء هذا التعدد ــ مبدأ للوحدة ، يكون هو المكوِّن الأول ــ أي « أنا مطلقة » تكون هي المكوِّنة الكلية التي لا تتكوَّن أبدا ، والتي هي الله . والله يحيا حياته الخاصة بأن يُكوِّن في أناه المتعالية وبواسطتها سائر الأنات المتعالية الثانوية بكل ذاتياتها التي تؤلفها .

وهكذا نرى أن على الرغم من أن الفينومينولوجيا بوصفها منهجاً تبدو لأول وهلة أنها ضرب من الوضعية ، فإنها لا تستبعد الميتافيزيقا . والواقع أن الاتجاه الفينومينولوجي لم يتوان عن أن يصبح اتجاهاً ميتافيزيقيا حقيقيا ، هو في واقع الأمر اتجاه نحو نوع من المثالية ، بل المثالية المتطرفة ، حين يحيل الكون إلى أفكار التي هي المضمون الباطني للشعور ، ولا يعترف بنمط من المعرفة اليقينية سوى « مشاهدة الماهيات » ، كما سبق أن قلنا .

ذلك أن الأمر المباشر الحقيقي عند « هوسرل » هو الماهيات ، أي الأمور المعقولة بوصفها معطاة للفكر . وهذه الماهيات هي **أولا** ماهيات عامة : ماهية الادراك ، ماهية التصور ، ماهية العدد ، ماهية الحقيقة ، ثم القواعد التي تحدد علائقها ، مثل قواعد البرهان . وهي **ثانيا** ماهيات الأمور المادية مثل : ماهية الصوت ، ماهية اللون ، والعلاقات بينها وبين غيرها من الأمور المادية ، مثل

العلاقة بين الضوء والامتداد . لكن هذه الماهيات ليست هي الموجودات ، بل هي تركيبات للدلالة أو المعنى ، تتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة . وعلينا ـــ وفقا للمنهج الظاهري ـــ أن نكشف عن الأحوال النموذجية للوجود المعطى أو ظهور الموضوع : الموضوع كما يُدْرك ، الموضوع كما يتخيَّل ، الموضوع كما يراد ، الموضوع كما يُحْكم عليه .

وكل فكر هو فكر في شيء ، أي أن الفكر والشعور يحيلان دائما إلى شيء غيرهما ، أو بمعنى آخر إنهما يقصدان شيئا . وهذا هو معنى **الاحالة أو القَصْدية** Intentionalité عند هوسرل ، وهي من الأفكار الأساسية في فلسفة الظواهر . فالقصد هو الشعور الفعَّال الذي « يصنع موضوعه في الادراك . وفي هذه العملية يمر الشعور بأربع لحظات هامة هي **أولا :** وضع **« التاريخ »** بين أقواس ويقصد به غضُّ النظر عن كل ما تلقيناه من نظريات وآراء سواء منها ما يتعلق بالعلم وبالحياة اليومية وبالمعتقدات ، فلا نلتفت إلا إلى ما هو معطى لنا مباشرة ؛ **ثانيا :** وضع **« الوجود »** بين أقواس ، أي البحث في الماهيات بغض النظر عن وجودها ، والامتناع ـــ مؤقتا ـــ عن أحكام الوجود المتعلقة بالماهيات ، حتى لو كان الوجود بيِّنا جدا ، مثل وجود الأنا ؛ **ثالثا :** الرد أو الاختزال الصوري : ويقوم على التمييز بين الواقعة Fact وبين الماهية Essence ، وفيها نرد الوقائع الجزئية أو الفردية إلى الماهية الكلية ، فمثلا نرد أنواع الأحمر المتجلية في مختلف الأشياء الحمراء إلى ماهية « الأحمر » ، ونرد مختلف أفراد الانسانية إلى ماهية « الانسان » ؛ **رابعا :** الرد أو الاختزال المتعالي ، ويقوم على التمييز بين الواقع Réel وبين اللاواقعي Irréel وفيه نرد المعطيات في الشعور العادي إلى ظواهر متعالية في الشعور الخالص .

من هذا نرى أن فلسفة الظواهر تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعيشة ، حتى تقف بطريقة نقية خالصة على « حياتها » الخاصة ، دون التقيد بأي حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول طبيعة العالم الخارجي ، أو حول الحقيقة الموضوعية . وإذا كانت هذه الفلسفة تضع الوجود بين قوسين ، فذلك لأنها لا تريد أن تحكم على « الأشياء في ذاتها » ، بل هي تريد أن تضعنا بإزاء « العالم

المدرك ، المعيش ، المشعور به ، المتعقَّل ، المحكوم عليه ، المُراد ... إلخ » . وحين يمارس الفيلسوف الظاهري عملية « التوقف عن الحكم » ، فإن ما يظهر أمامه ليس هو العالم أو أية منطقة من مناطق العالم ، بل « معنى » العالم . ولما كان علم الظواهر بحثا عن المعنى ، فإنه لا يمكن أن يتخلى تماما عن الذات الفردية التي تقوم بعمليات الرد والاختزال والتحليل . وبالتالي فإن الوصف الظاهري يعبّر دائما عن اختيار ذاتي ، ويكشف باستمرار عن تفضيل خاص يرجع إلى الشخصية التي تقوم بالبحث . والحق أن كل وصف ــ كائنا ما كان ــ لا يمكن مطلقا أن يجيء خالياً تماما من كل حكم تقويمي . وفضلا عن ذلك لن يكون في وسع الفيلسوف ــ مهما فعل ــ أن يضع « المطلق » والمسئولية الفردية بين قوسين ، كما يريد هوسرل . وهكذا نرى أنه لا بد للميتافيزيقا أن تنضاف إلى المنهج الظاهري ؛ ومن هنا ظهرت الفلسفات الوجودية التي اصطنعت ذلك المنهج الظاهري لوصف خبرات أصحابها وتجاربهم ، من أمثال جبرييل مارسل وسارتر وميرلوــ بونتي ، وكأنما أرادوا أن يتخطوا شتى التأويلات والتفسيرات من أجل الاتجاه نحو عالم الحياة المعيشة الذي هو أسبق من كل تصور أو تعليل .

والواقع أن الشروط التي وضعها هوسرل للقيام بالعمليات الظاهرية جعلت من التجريد الضروري للبحث في معطيات الشعور ضربا من الممارسة الصوفية التي تحتاج إلى نوع من الشفافية الخاصة والصفاء الذهني العميق . ويبدو أن « هوسرل » ــ كغيره من الصوفية ــ قد سقط فريسة وجده ، وعجز عن الخروج من هذا « الإرجاء » الذي يعلّق فيه الحُكْم إبان عملية التحليل ، وتحولت العملية البريئة التي هي « تقويس » الحقائق التي ندركها بالذوق الفطري ، أقول إن هذه العملية قد تحولت إلى عملية ميتافيزيقية مؤداها أن تلك الحقائق لا وجود لها إلا من حيث كونها « تشير » في الوعي ومن أجل الوعي .

والسبب العميق لهذا الاخفاق هو أننا مهما فعلنا ومهما كان وضعنا للوجود بين قوسين وضعا صارما ، فإننا دائما في العالم ، وأفكارنا تتخذ مكانها في التيار الزماني الذي تسعى إلى الامساك به . وما من فكرة تستطيع أن تضم فكرنا كله ،

اللهم إلا فكرة العقل المطلق الذي لسنا إياه . ولهذا يلاحظ هوسرل ، في الكتابات التي تركها بعد وفاته « أن الفلسفة عبارة عن بدء مستمر » .

ويبيِّن جان ــ بول سارتر في كتابه « الوجود والعدم » أن هوسرل لا يستطيع أن يفلت من « النزعة الأناوحدية » Solipsisme ، لأنه إذا كان الوجود يرجع إلى سلسلة من الدلالات ، فإن الرابطة الوحيدة التي يمكن تصورها بين وجودي ووجود الغير هي « المعرفة » . ووجود الغير ــ شأنه في ذلك شأن وجود العالم ــ ليس شيئا أكثر من المعرفة التي لدي عنه .

بيد أن هناك من يدافع عن الفلسفة الظاهرية بأن عدم اكتمالها نفسه هو دليل نجاحها ، وهذا النجاح يكمن في صدقها مع نفسها . فيقول جوليفيه في كتابه « المذاهب الوجودية » : « إن الفينومينولوجية ، باعتبارها كاشفة عن العالم ــ تستند على نفسها ، أو هي تتخذ أساسها من نفسها » . ولما كانت هذه الفلسفة لا تكتمل أبداً ، لأن السؤال الذي توجهه إلى نفسها لا نهاية له حقا ، فإن مسلكها الانتقالي الذي يدل على أنها لن تعرف قط إلى أين تسير ، هذا المسلك ليس علامة على الفشل ، بل هو على خلاف ذلك ، صورة ُ تَقَدُّمِها نفسه الذي هو الكشف باطراد ــ دون أمل في استنفاده ــ عن السر المزدوج المتضامن للعالم والعقل » .

وقد كان « هوسرل » يهدف إلى هذا الوجود المتضامن بين العالم والعقل ، بين الذات والموضوع ، حين نظر إلى الشعور بأنه ذات وموضوع معاً في مبدئه عن « القصدية » أو « الإحالة المتبادلة » ، فالشعور ذات عارفة وموضوع للمعرفة ؛ هذه الوحدة بين الذات والموضوع ، أو بين المعرفة والوجود ، أو بين الصورة والمادة ، أو بين المثالي والواقعي ، هي التي جعلت « فلسفة الظواهر » أقرب في النهاية إلى وحدة الوجود الصوفية التى تتم فيها الوحدة بين الله والعالم ، أي بين الحقيقة والواقع ، أو بين العقل والوجود . ويعتبرها البعض دعوة مثالية من نوع جديد ، مثالية الشعور ، أو تيارا روحيا إشراقيا من نوع تقليدي مثل سقراط وأغسطين ، خاصةً وأن تلاميذ هوسرل وأتباعه الذين استمعوا إلى اعترافاته التي أسرَّ بها وهو

على فراش الموت ، تكشف عن نزعة صوفية خالصة ، وإيمانا عميقا بالله وبالكتب المقدسة على ما هو معروف في البروتستانتية الحرة .

وهوسرل يجد الله بوصفه حالًّا أو مباطنا في الشعور وبوصفه « العنصر الخالد » المطلق في الانسان . ويتم بناء فكرة الله في الشعور الداخلي بالزمان خطوة خطوة ، ودرجة درجة . وهذا هو معنى المطلق « المطلق الذي ينبثق في الشعور ويتكون من خلاله بعد أن ينشأ فيه » . ومن ثمّ فالله ليس مشكلة ، ولا يمكن إثباته بالبراهين لأنه ليس واقعة خارجية ، بل هو تيار حي في الشعور .

وكثيرا ما يوحي « هوسرل » في كتبه بأن المنهج الظاهري منهج لرفع العالم المادي من الموقف الطبيعي الذي ساد العلوم الانسانية خاصةً علم النفس إلى العالم الروحي . صحيح أن « هوسرل » لا يستعمل لفظ « روح » كما هو الحال عند هيجل ، ولكنه يستعمل لفظ « العقل » للدلالة على نفس المعنى . والاتجاه المثالي في كتابه « بحوث منطقية » دعوة إلى الأعلى ، وإلى الانتقال من المادة إلى الروح ، ومن الحس إلى العقل ، دعوة إلى الاقتراب من « أقرب الأشياء إلينا وألصقها بنا » بلغة العصر الوسيط ، ومن « نفسي التي هي أقرب من نفسي » بلغة أوغسطين . أي أن طريق « هوسرل » هو من الخارج إلى الداخل أولا ، ثم من الداخل إلى الأعلى ثانيا على ما يقول لاشلييه Lachelier ملخِّصاً حركة المذهب المثالي المؤمن . ويستشهد « هوسرل » بعبارة أغسطين الاشراقية « في باطنك ، أيها الانسان ، تكمن الحقيقة » وذلك في كتابه « تأملات ديكارتية » .

ويقول « هوسرل » أيضا معلّقا على كيركجور : « إنني متفق معه في كل شيء فيما عدا التناقض » ، فهو مؤمن مع كيركجور ، ولكن الايمان لديه ليس إيماناً بالتناقض أو المفارقة ، بل بالعقل ، فالتناقض ضد العقل ، وفلسفة الظواهر تحليل عقلي للتجربة الحية وإدراك ماهيتها المستقلة ، فهوسرل مؤمن إيمان الفلاسفة بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة .

بيد أننا نجد له في أيامه الأخيرة عبارات رمزية كثيرة تذكرنا بلغة الصوفية في

لحظات وجدهم ، وتقترب من لغة النور التي يستعملونها . فبعد أن قرأ الانجيل مرة جلس في الشمس وقال : « اليوم سطعت شمسان عليّ ... » ثم أردف « من النور ، ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ، ثم إلى النور من جديد ... » .

وهكذا نستطيع أن نقول إن « هوسرل » قدّم لتاريخ الفلسفة المعاصرة حدساً صوفياً بالغ النفاذ والعمق في أشد اللغات تجريدا ، وأوغلها في العقلانية ؛ وقد بدأ بدراسة وجود « الظواهر» وظواهر « الوجود » ، وانتهى بالغوص في « باطن » غاية في الثراء والتعقيد .

٧ ــ المدرسة الوجودية

سرن كيركجور

فردريش نيتشه

مارتن هيدجر

كارل يسبرز

جان ــ بول سارتر

جبرييل مارسل



سِرِنْ كركجور

يُعَدُّ ـــ بحق ـــ أبا الوجودية المعاصرة... ذلك أنه اتخذ من وجوده محور تفلسفه ، وكانت مشكلات حياته الخاصة ، سواء في علاقته بأبيه ـــ الغريب الأطوار ، أو بخطيبته ، أو بالمجتمع الدنماركي ، والكنيسة الدنماركية ـــ كانت هذه المشكلات هي الموضوعات الرئيسية في فلسفته . فالواقع الوجودي لسِرِنْ كيركجور هو المنبع الوحيد لفكره ، « والفكرة » الذي كان قبل قراره أن يكونه على نحو فريد هو الموضوع الرئيسي لفلسفته ؛ وهكذا كانت فلسفته هي ذاته تماما ... ذاته على نحو إرادي يجري على نسق ، إلى درجة أنه في آخر الأمر يجعل « من وجود الفرد كفرد ، ومن الادراك الواعي لهذا الوجود الفردي ـــ « الشرط المطلق » للفلسفة . وهو القائل : « إن مؤلفاتي كلها تدور حول نفسي .. حول نفسي وحدها ولا شيء سواها » .. و « إنتاجي كله ليس سوى تربيتي لنفسي . » وكتاباته كلها ترسم خطوات هذه التربية ، أعني الجهد الذي بذله دون انقطاع لكي يمتلك حقيقته الخاصة عن طريق التفكير في ذاته ، وفي نفس الوقت ـــ لكي يلابس هذه الحقيقة بعد أن يكون قد سيطر عليها ، وليقضي على كل تباعد بينه وبين نفسه .

* * *

وُلد سِرِن كيركجور عام ١٨١٣ بكوبنهاجن عاصمة الدنمارك ، من أب عصامي ذي شخصية قوية كان لها تأثير طاغ على حساسية الطفل المرهفة . وقد ارتكب هذا الأب ـــ في فترة مبكرة من حياته ، عندما كان فقيرا معدما ـــ معصية

سبّ الاله، فاعتقد منذ ذلك الحين أن لعنة الله قد حلت به وبأسرته، وورث عنه كيركجور هذا الشعور بالمعصية والندم عليها طيلة حياته. وتوفي هذا الأب بعد أن جمع ثروة طائلة أتاحت لكيركجور أن يحيا حياة التفرغ للفكر ــ وكان في الخامسة والعشرين من عمره حين موت أبيه.

ووقع كيركجور بعد ذلك في مشكلة لم تكن في تأثيرها عليه أقل من تأثير أبيه، وهي مشكلة خِطْبته لريجينا أولسن. وكانت في الخامسة عشرة من عمرها عندما رآها أول مرة ــ أي تصغره بعشر سنوات، وأحبها كيركجور حبا عارما. بيد أن صراعاته الداخلية، وحياته الفكرية المحمومة دفعته في نهاية الأمر إلى فسخ خطبته. وكانت هذه الحادثة هي بداية انطلاقه في إنتاج فكري غزير خصب لم يعرف له تاريخ الفلسفة من قبل مثيلا، إذ كتب ما يربو على العشرين كتابا في مدة لا تزيد عن اثني عشر عاما.

وكان كيركجور قد درس الفلسفة واللاهوت في جامعة كوبنهاجن على أمل أن يصبح قسًّا وفقا لرغبة أبيه؛ كما درس الفلسفة بجامعة برلين مع شلنج الفيلسوف الألماني من ١٨٤١ إلى ١٨٤٢. وفي هذه الفترة حصل على درجة الدكتوراه في اللاهوت ببحثه عن «مفهوم التهكم» The Concept of Irony (١٩٤١)، وألقى مواعظه الأولى في إحدى كنائس كوبنهاجن.

وتوالت بعد هذه المأساة العاطفية، صدمتان أخريان عصفتا بحياته، وعجّلتا بوفاته المبكرة في سن الثانية والأربعين. أما الصدمة الأولى، فكانت حملةً صحفية شرسة شنتها عليه مجلة هزلية دنماركية هي مجلة «القرصان» التي لم تتورع عن الاستهزاء بهيئته وتكوينه الجسمي، (وكان بكيركجور حدبا بالظهر، وعرجا في مشيته لطول إحدى ساقيه عن الأخرى). وقد نجح كيركجور في الرد على هذه الحملة بسخرية أشد وأنكى، ولكنه ظل ــ حتى بعد احتجاب هذه المجلة عن الظهور ــ موضوعا شهيرا للحديث والتندر في مجتمع كوبنهاجن.

أما الصدمة الثانية فكانت أخطر من ذلك كثيرا. إذ دخل كيركجور في

صراع عنيف مع الكنيسة البروتستانتية الدنماركية ، وكانت المناسبة هي وفاة « ميتستر» أسقف كنيسة كوبنهاجن عام ١٨٥٤ ، فعندما قام خَلَفُه بتأبينه وصفه بأنه كان « شاهدا على الحقيقة » ؛ ولكنه كان لا يعدو أن يكون في نظر كيركجور ــ مجرد ممثل للمسيحية البورجوازية ، التي تخلو من كل مضمون حي للشهادة والحقيقة الذي تتميز به المسيحية الحقة . وكان احتجاج كيركجور حادا مجتاحا ، قطع فيه كل علائقه مع الكنيسة الرسمية . وفي مقال له وصف الشاهد على الحقيقة بقوله : « .. إنه رجل ارتبطت حياته ارتباطا عميقا بالصراعات الباطنية ، بالخوف والرعدة ، بالفتن والاغراءات ، وأحزان الروح ، والآلام الأخلاقية .. الشاهد على الحقيقة رجل يشهد على الحقيقة وهو يعاني من الفقر والمهانة وازدراء الناس له وجحودهم وبغضائهم واستهزائهم واحتقارهم ، وسخريتهم .. الشاهد على الحقيقة ... شهيد » .

وأودى هذا الصراع الأخير مع الكنيسة بماله وحياته فسقط مغشياً عليه في أحد شوارع كوبنهاجن ، ولم يلبث أن وافته المنية بعد نقله إلى المستشفى في ١١ نوفمبر عام ١٨٥٥ .

* * *

وقد ترك « كيركجور» إنتاجا غزيرا كان سببا في إفلاسه المالي إذ كان يقوم بطبعه ونشره على نفقته الخاصة . وحملت معظم كتبه أسماء مستعارة ، كما ترك بعد وفاته مجموعة هائلة من الأوراق تنطوي على « يومياته » التي نشرت في عدة مجلدات . ولن نذكر هاهنا إلا أهم مؤلفاته :

« مفهوم التهكم » ، ١٨٤١ ؛ **« خوف ورعدة »** ، ١٨٤٣ ؛ **« إما ... أو»** (١٨٤٣) ؛ **« الشذرات الفلسفية»** (١٨٤٤) ؛ **« مفهوم القلق »** (١٨٤٤) ؛ **« مدارج على طريق الحياة»** (١٨٤٥) ؛ **«حاشية ختامية غير علمية على الشذرات الفلسفية : مساهمة وجودية »** (١٨٤٦) ؛ **«أعمال المحبة»** (١٨٤٧) ؛ **« وجهة نظر حول أعمالي كمؤلف »** (١٨٤٨) ؛ **«المرض حتى**

الموت» (١٨٤٩)؛ **«معايشة المسيحية»** (١٨٥٠)؛ **«من أجل فحص ذاتي»** (١٨٥١)؛ **«اللحظة»** (١٨٥٤ ــ ١٨٥٥).

* * *

و «الذاتية» Subjectivity هي النغمة الرئيسية السائدة على فكر كيركجور منذ بدء حياته الفكرية حتى نهايتها. فهو يردد دائما أن مسألة المسائل بالنسبة إليه هي «أن أجد حقيقة .. حقيقة ولكن بالنسبة إليّ .. أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت». كما يذهب أيضا إلى أن «الحقيقة هي ذات الحياة التي تعبر عنها: هي الحياة في حالة الفعل». وهنا نستطيع أن نجد تفسيرا للمناقشة التي أدارها «كيركجور» بينه وبين نفسه، والتي لم تنته إلا بانتهاء حياته، تلك المناقشة التي كانت تتغذى من قلقه الذي أقضّ مضجعه لأنه لا يحيا الحقيقة حياة كاملة، وأنه قد ترك بينه وبينها فجوة، بدلا من أن يلابسها ملابسة مطلقة. وهذه هي كل مسألة الوجود الشاعري التي كانت ماثلة دائما أمام ضمير كيركجور دون أن تحل أبدا حلا كاملا، وهي أن يلابس الحقيقة ويتحد بها، وأن يحياها بدلا من أن يتصورها بفكره .. وهذا هو المثل الأعلى الذي ينبغي أن تنزع إليه كل وجودية متماسكة.

فالحقيقة هي الوجود نفسه في واقعه الفريد الذي لا سبيل إلى التعبير عنه ــ مباشرة على الأقل؛ أو هي ــ بعبارة أدق ــ التنبُّه للوجود حين يتحد الوعي بالوجود نفسه. وما على المرء إلا أن يستمع وينصت إلى الوجود لكي يفهم نفسه ويعرف الحقيقة، وأن يجعل شغله الشاغل الانصات إلى همسات أفكاره، وملابسة إيقاع حياته الباطنة. وصمت الناس من حوله يساعده على ذلك. يقول كيركجور تحدثا عن صمت أصدقائه: «إن صمتهم ملائم لمصلحتي، من حيث أنه يعلمني أن أسدد نظرتي إلى نفسي، ويحفزني إلى إدراك ذاتي... تلك الذات التي هي لي، وأن أحافظ على ثباتي وسط تغير الحياة الذي لا ينتهي عند حد، وأن أدير نحو نفسي تلك المرآة المقعرة التي كنت من قبل أن أحيط بنظرة فيها الحياة خارج

ذاتي ... وأشعر بأنني كفء للإمساك بتلك المرآة، أيًّا كان ما تطلعني عليه، سواء أكان مثلي الأعلى أم صورتي الهزلية».

وقد كان كيركجور يرى أن الفلسفة كلها تتلخص في إدراك المطالب الحتمية التي يقتضيها الوجود الصحيح، لا الوجود الزائف، إدراكا بواسطة الغوص في أعماق وجوده الخاص. وهكذا تصبح الذاتية ــ على حد تعبيره ــ معيار الموضوعية وحقيقتها. فالوجودية هي أولا ــ في نظر كيركجور ــ تعبير عن حاجة، وكشف عن اتجاه يبلغ من العمق درجة يمكن معها أن يستعان به لتعريف شخصيته.

والواقع أن فلسفة كيركجور كانت رد فعل عنيف على مذهب هيجل العقلي المثالي، نقدا للفلسفة العقلانية Rationalisme بوجه عام، وللمذاهب التي تبحث عن الحقيقة بصورة «موضوعية» «مجردة». ذلك أن معنى كلمة «مجرد» نفسها تحمل في طياتها القضاء على وجود الأشياء من حيث أنها عينية متجسدة، فتجريد الأشياء لا يتحقق إلا بانتزاع «فرديتها» وصفاتها المميزة، وبالتالي من «وجودها» العيني النابض بالحياة؛ وهكذا يكون موضوع الفكر المجرد ماهيات أو إمكانيات، ولا يكون أشياء حقيقية لها وجود واقعي.

كما أن المذاهب العقلية الموضوعية تحاول تفسير الواقع تفسيرا معقولا، أي تحاول إخضاع الواقع للمنطق، وهذا محال لأن المنطق «لازماني»، بمعنى أنه ينظر إلى الواقع من وجهة نظر الأبدية ــ على حد تعبير إسبينوزا ــ على حين أن الواقع زماني متحرك، وفضلا عن ذلك، فإن المنطق خاضع للضرورة، وعمله متصور على إثبات ضرورة النتائج المُستنبطة من المقدمات. أما الأفراد الموجودون وجودا حقيقيا، فإن وجودهم عابر، وليس ضروريا.

ويلخص كيركجور هذا الرأي في العبارة التالية: «ثمة صراع قائم حتى الموت بين الفكر والوجود»، ويرفع شعارا مناقضا لشعار ديكارت الشهير فيقول: «أنا أفكر، إذن فأنا غير موجود». ويسخر كيركجور من المذاهب الموضوعية التي تتجاهل الذات، وتهتم بكل شيء إلا الذات بقوله: «أن يعرف المرء بعقله كل

شيء ، إلا ذاته ، فهذا هو المضحك تماما .. فما جدوى بناء المرء قصورا فخمة ، حافلة بالمنطق والوضوح ، إذا كان سيضطر إلى أن ينام بعد ذلك ، في المخزن المجاور ! » .

ولا يكتفي كيركجور بالانقضاض على المذاهب العقلية المثالية الموضوعية المجردة ، فينقض أيضا على فكرة « المذهب » الفلسفي نفسه ؛ ويرفض كل مذهب كائناً ما كان ، ويرى أن ما يأتي على صورة مذهب معارض للحياة معارضة الشيء المغلق للشيء المفتوح . والمذهب يَعِد بكل شيء ولكنه لا يفي بشيء ، فهو يستبدل بالواقع أو بالافتراض ، القانون في صورته المطلقة ، والبرهان في صورته الصارمة ، ويشيّد نفسه مقلوبا على نحو ما .. مبتدئا بالسقف ! ولهذا كان كيركجور يتجنب أن تتخذ أفكاره صورة النّسَق المنظم ، أو المذهب المحكم ، بل إنه أطلق على أحد كتبه عنوان : « شذرات فلسفية » . والحق أن كيركجور كان يرمي إلى وضع منهج للحياة ، أكثر مما كان يرمي إلى وضع مدخل للفلسفة ، سواء أكان ذلك عن قرار إرادي منه ، أم نتيجة لظروف حياته نفسها .

* * *

وكانت كتابات كيركجور موجهة منذ البداية إلى مشكلة « كيف يصير الفرد مسيحيا ؟ » ، أو بمعنى آخر إلى وصف مقوّمات الايمان ومعناه الحق . والايمان عند كيركجور لا يشترك في شيء مع النظر العقلي المجرد الموضوعي المحايد ، وإنما هو عكس ذلك تماما .. لأنه أولا ذو « طابع وجودي » ، فهو ليس فكرا أو معرفة ، ولكنه علاقة عينية حميمة ، وتواصل بين موجودين : بين المؤمن والله ، بين الأنا والأنا الأخرى ، أو « الأنت » أو الذات المطلقة » . والايمان من وجهة نظر المؤمن « حركة وجدانية حارة » ، وتوتر في باطن الكائن الموجود بأسره ، حركة تسعى إلى الغبطة الأبدية ، والطمأنينة الكاملة ، وهذه الحركة هي جوهر الحياة الدينية ، وغاية يُعْنى بها الانسان على نحو لامتناه . ويذهب كيركجور إلى الاهتمام بكيفية الايمان ونوعيته ودرجة شدته إلى حد القول بقوله إن المهم ليس هو « ما » نؤمن

به ، وإنما المهم هو « كيف » نؤمن بما نؤمن به . ذلك أن موضوع الايمان ينبثق على نحو ما — من التوتر الباطني ، من الحماسة الوجدانية ، إن صح هذا التعبير . و « أن نريد على نحو لامتناه » ، هو في الوقت ذاته ، معناه أن نريد اللامتناهي . وليست الغبطة الأبدية « شيئا » نصادفه في طريقنا ، ولكنها « الطريقة » التي بها نحصل على هذه الغبطة .

والايمان في آخر الأمر يتسم بالمفارقة ، بل باللامعقولية . ذلك أن الايمان لا يمثل لنا أي يقين « موضوعي » قابل للبرهان والفهم والمعرفة ، بل الأكثر من ذلك إنه ليس ممكنا إلا بتضحية كاملة للعقل ، وهنا يلجأ كيركجور إلى عبارة تورتليان الشهيرة : « أومن لأنه لا معقول » Credo quia absurdum ، أو كما قال كانت : « يجب عليّ أن ألغي المعرفة لأفسح مكانا للايمان » .

من الواضح بعد هذا الوصف للايمان ، لماذا كان كيركجور يعادي المسيحية الرسمية . ذلك أنها حين تجرد المسيحية من عنصرها التراجيدي ، ومن السعي المشوق المتلهف لكي « يصير المرء مسيحيا » ، وبالتواصل مع الله في حرارة الايمان المتقد ، فإنها تستبعد ذلك « الوجدان الوجودي » المشبوب الذي لا يتبقى بعده شيء ذو قيمة ، شيء لا يمت بصلة إلى « روح المسيح » ، بل يقف سداً منيعا ، وحائلا صلدا في طريق الخلاص .

* * *

ولكي يحيا الانسان الحياة المسيحية الحقة ، فلا بد له أن يحيا أولا كفرد . ورسالة « المفكر الذاتي » هي أن يعيد إلى أذهان الناس عن طريق التأمل العيني أو التحليل الوجودي صفات الموجود الانساني من حيث هو كذلك ، أو بعبارة أخرى استخلاص السمات الأساسية للوضع الانساني La condition humaine . ويطلق كيركجور على هذه السمات اسم « المقولات » . وهذه المقولات هي :

مقولة **التفرد** ؛ ومعناها أن كل إنسان نسيج وحده بحيث يتميز عن غيره تميزا تاما ؛ **والسر** : ومعناها أن كل فرد يحتوي في ذاته على سر أي أنه مغلق على نفسه ،

وعلاقتنا مع الآخر غير مباشرة ، وتكون بالدعوة والنداء ؛ **الصيرورة :** ومعناها أن كل فرد في صيرورة دائمة ، وتحول مستمر ، فهو ليس موجودا ، ولكنه يوجد دائما ويصير شيئا مختلفا ؛ **الاختيار أو الحرية :** وهي أهم المقولات لأنها هي التي تحدد منحنى التطور وتعمل على تكوين الذات . ووجود الانسان بلا حرية يجعله أشبه بمحصلة أو مجموع للقوى الطبيعية . وإنما تظهر الفردية والشخصية بظهور الحرية والاختيار ؛ **المثول أمام الله :** أن يقف الانسان وحده إزاء الله ، هذا هو معنى هذه المقولة ، ويكون ذلك بالمجهود الذي يبذله ليكون نفسه ، وعندئذ ينفتح له باب العلو والسمو على نفسه وهذا الباب هو بداية الطريق إلى الله ؛ **الخطيئة :** ومعناها عند كيركجور عدم الشعور بالقداسة ، فهي أعمق من المعنى العادي في فهم الخطيئة ، ونحن لا نَمْثُل أمام الله إلا بوصفنا مذنبين ، انفصلنا عن الله ؛ **القلق :** ويتولد عن شعور الفرد بحريته ومسئوليته ، ومن ثَمّ بخطيئته ، وهو يصاحب حالة التعلق التي نعانيها أثناء الاختيار . ففي هذه الحالة ــ حالة الاختيار بين الامكانيات المختلفة ــ يشعر المرء أنه قدرة خالصة ، وهذه القدرة لا نستطيع أن نقطع بوجودها قبل أن نمارسها فعلا ، ولذلك كانت مرتبطة بالعدم . فوجودها ليس شيئا آخر غير الفعل الذي نقوم به ، فهي تتجه نحو مستقبل ليس شيئا ، وعليها أن تحدده ، أو نحو عدم يجب أن تحيله إلى وجود .

والوجود المسيحي ــ شأن كل وجود نسيجه التوتر والانفعال العاطفي ــ يجمع بين المتناقضات . وهو يتفتح على الأبدية ، ولكنه يتحقق في اللحظة الحاضرة ؛ إنه انتظار واختيار ، وَجْد وتفكُّر ، مخاطرة وكسب ؛ حياة وموت ؛ مستقبل يعود إلى الظهور على صورة الماضي ، وماض يتمثل في المستقبل ، اتصال وصراع ؛ وتوتر دائم بين المتناهي واللامتناهي .. وهو لذلك يعرف القلق والسكينة معا ، وسكينته مصنوعة من قلقه ذاته ، كما أن القلق ثمرة السكينة . ولهذا ، كان الاختيار بالنسبة له دائما ، وُثُوباً إلى ما وراء كافة ما يبدو أنه أحكام عقلية ، واجتيازا لمهاوي العقل المجرد ، ومخاطرة بالكل وبنفسه ، وتأكيدا في اختيار مهيب (وعليه مع ذلك أن يجدده باستمرار) لحقيقة ما هو أبدي ، وتأكيدا للذات ، وتأكيدها في الوقت نفسه ، باعتبارها أبدية .

ولكيركجور نظرية في مدارج الحياة أو مراحلها الروحية ، وهذه النظرية تترجم عن التطور الروحي لكيركجور نفسه . وقد وصف كيركجور مراحل هذا التطور في كتابه «مدارج على طريق الحياة» . ففي شبابه سلك حياة المتعة والاستمتاع بملذات الحياة ، ولكنه عندما سئم هذه الحياة حاول أن يسير في طريق الواجب ، وأن يحيا حياة محترمة بالزواج ، ولكنه بعد أن فسخ خطبته كرّس جهوده كلها للحياة الدينية ، وأوشك على التصوف . بيد أن هذه المراحل لا يسلكها الناس جميعا بهذا الترتيب عينه ، بل إنها لتتداخل فيما بينها ، وقد يقف فرد عند مرحلة بعينها لا يريد أن يتجاوزها . والواقع أن كل مرحلة تحدد «نمطا» من أنماط الوجود قد ينغلق المرء في نمط منها دون الآخر ، أو قد يجمع في نفسه بين أكثر من نمط واحد ، والمهم أن العبور من مجال للوجود إلى مجال آخر يتم بفعل من الحرية المطلقة . ويسمي كيركجور هذه المراحل الثلاث باسم : المرحلة الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية ، والمرحلة الدينية .

أما المرحلة الأولى فهي حياة خفيفة ، حياة المتعة حياة المرح واللهو حيث لا يلتزم فيها الفرد بأية واجبات أو مسئوليات ، وحيث يشيح فيها عن كل ما هو جاد ، ويحيا في الحاضر .. ولكنه حاضر بلا كثافة أو عمق ، على سطح نفسه ، وعلى سطح الأشياء ، منتهبا للملذات ، مغترفا للمتع . فإذا ارتفع فوق المتع الحسية الغليظة ، فذلك لكي ينعم بأعمال الفن الرفيع . فإذا تمثّل المجالين الآخرين من مجالات الوجود ، فإنه لا يتجاوز هذا التمثل إلى المعايشة ، وإنما يظل في مجال التمثل ، دون الحياة . وعند كيركجور أن الفرد الذي يبقى في هذا المجال دون أن يتخطاه ـــ لا «يوجد» بالمعنى الحق للوجود .

أما المجال الثاني الأخلاقي ، فهو مجال الحياة الجادة التي تكرس نفسها تماما لأداء الواجب . والفرد الذي يحيا في هذا المجال يعد تجسيدا للأخلاق التي دعا إليها «كانت» . ويكون في العادة «متزوجا» ، ومواطنا أمينا دقيقا في تصرفاته ، ملتزما بالواجبات التي يفرضها عليه المجتمع ، ويسعى إلى أن يجد في استقامته

جزاء سلوكه ، وهو السلام الداخلي ، وراحة البال ، وهدوء الضمير . وهو يحيا حياة « حقة » لا زائفة ، لأنه اختار سبيل الواجب ، السبيل المشترك بين الناس ، ومعنى هذا أنه يحيا فيما هو « عام » Général . وفي هذا « العام » يؤكد فرديته .

أما المجال الديني ، فهو ذلك الذي يحيا فيه الفرد في أعلى مستوى من مستويات الوجود ، وهذا لأن الايمان يضعه وجها لوجه أمام الله ، وما حياة الايمان إلا حياة المحبة والصلاة والزهد . والحب هو المبدأ والملجأ الأخير ؛ وعن طريق الحب تكون معرفتنا بالله ، «أن نحب وأن نعرف ، شيء واحد بعينه» . والصلاة هي « تنفس » الروح ، فهي لا تجعل الإله ينتبه إلينا ، وإنما تجعلنا متنبهين إلى الله . وهي الفعل الذي به ننصت إلى الله في الصمت والعبادة . ومن ثمّ كان فعل المحبة ، وفعل الصلاة شيئا واحدا ، وكلٌّ منهما شيء واحد مع التسليم أو الفناء في الله . وحين يفنى الانسان في الله يكسب نفسه ، ويجد ذاته التي فقدها من قبل ، بعد أن يلغي كل ما يحول بين « الأنا » و « الأنت » .

بيد أن حياة المؤمن في هذا المجال الديني تكون بالضرورة معاناةً وعذابا ، إذ يتخلى فيها المؤمن عن كل غاية أرضية نسبية ، ويزهد في كل متعة وسعادة ، ليقتحم عالما يموج بالفتن والمحن والاختبارات ، ويقبل على مخاطرة شاملة يوضع فيها وجودُه كلُّه في الميزان ، لأنه يسعى حينئذ إلى المطلق . أما كيف نُقْدم على الحياة في هذا المجال الأخير ، فإن ذلك لا يكون إلا بوثبة وجودية ، نتخذ فيها قرارا حاسما ، وعزما لا رجعة فيه .

ولهذه المرحلة الأخيرة جدلها الباطني ، الذي يدفع المتصوف إلى الصعود المستمر ، والذي يجعله يدرك استحالة أن يتوقف أبدا ، في حركة من التعالي على نفسه لا تنقطع أبدا صوب اللامتناهي .

* * *

وهكذا نستطيع أن نقول مع جوليفيه : « هذه هي رسالة كيركجور ... منهج

حياة، ومنهج فكر يتمشى مع مقتضيات الحياة..» وما فلسفة كيركجور إلا توجيه نحو تعميق للشخصية الروحية، يسمح لنا بأن ندرك في حركة واحدة، الكلي في المفرد، وأن ندرك في الامكان الفردي نفسه «المطلق» الذي يستطيع وحده أن يمنحه قيمته ومعناه.

فريدريش نيتشه

هذا فيلسوف استطاع أن يصبَّ في كلماته من الحياة ما لم يستطعه فيلسوف آخر.. فكانت عباراته عروقاً وشرايين تسري فيها الدماء، وأقباسا من اللهيب ينفخ فيها بكل ما أوتي من قوة لتزداد جذوتها اشتعالا فلا يصيبها انطفاء..

هو فيلسوف من ذلك الذي يرضى عنه كيركجور.. أفكاره مطلولة بالدم، وقلمه مغموس في حبة قلبه، وهو القائل عن نفسه: « لقد كتبت كتبي بدمي » !

كان ثائرا من الطراز الأول، وناقدا لا يُشَقُّ له غبار، ورائدا في مجال القيم الأخلاقية لم يلحق به نظير. ما من شيء مَسَّه إلا استحال إلى رماد، ولكنه كان كالعنقاء الأسطورية ينبعث حيًّا بعد أن يحترق كل شيء.

ونحن نعتبره نبعا أصيلاً من منابع الوجودية المعاصرة مع زميله في الكفاح الفلسفي سِرِنْ كيركجور لأنه أعْلى من الذاتية وأكدَّ الوجود الفردي، وجعل أفكاره حياته، وكانت فلسفته انعكاسا لشخصيته؛ كما أنه كان رد فعل عنيفا على هيجل وعلى المثالية بوجه عام.

وكما كانت مؤلفات كيركجور صدى للمراحل والأزمات والمحن التي تعاقبت على تاريخه، فكذلك كانت فلسفة نيتشه ترجمة أمينة لمأساته الذاتية. فأصبحت هذه الحقيقة الأولية البسيطة ــ وهي ارتباط الفلسفة بتاريخ المفكر

الذاتي ــ ضرورة لازمة لكل تفكير وجودي صحيح ابتداءً من كيركجور ونيتشه ، ولم تعد للفلسفة قيمة عندهما إلا إذا ارتبطت بهذه الفلسفة حياة المفكر بأسرها بحيث يتقبل كل ما تجره عليه أفكاره من مخاطر قد تصل إلى حد الاستشهاد .

وبفلسفة نيتشه أصبحت الحقيقة « إنسانية » بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، كما صار التاريخ أيضا « إنسانيا » ، بل أهم من هذا كله ، صار الانسان نفسه « إنسانيا » !

* * *

ولد « فريدريش نيتشه » في ريكن بمقاطعة سكسوني ، (وتقع في ألمانيا الشرقية سابقاً) في ١٥ أكتوبر عام ١٨٤٤، وكان أبوه قسيساً ، كما تضم عائلته من ناحية الأم عددا آخر من القساوسة . وتوفي أبوه وهو في سن الخامسة ، وعاش منذ ذلك الحين في جوٍّ يغلب عليه الطابع النسوي ، وحياة التقوى الدينية . ودرس بعد ذلك اللغويات والآداب الكلاسيكية في بون وليبتسج . وظهر نبوغه الدراسي في وقت مبكر ، إذ عين أستاذا مساعدا لعلوم اللغات القديمة في جامعة بازل عام ١٨٦٩ قبل حصوله على درجة الدكتوراه ، ثم أصبح أستاذا في العام التالي مباشرة . ومن أهم أحداث حياته في هذه الفترة تعرفه بفاجنر الموسيقي الألماني العظيم ، الذي كان يكبره بثلاثين عاما ، وكان مفتونا بفنه وشخصيته ، واعتبره تجسيدا لفلسفة أستاذه أرتور شوبنهور . ولكنه لم يلبث أن اختلف معه اختلافا عميقا ، وكانت القطيعة النهائية بينهما في ١٨٧٦ . وتضاربت الأقوال في أسباب هذه القطيعة ، ولكن من أسبابها القوية على وجه العموم تعارض ولاء فاجنر لروح الامبراطورية الجرمانية الجديدة مع نزعة نيتشه الكونية العالمية .

ومن الأحداث الهامة أيضا في حياة نيتشه غرامه بفتاة متحررة من أصل روسي تدعى لور آندرياس سالومي . وقد عرض عليها نيتشه الزواج ، ولكنها رفضته . وعندما أخذت صحته في التدهور استقال من عمله بالجامعة عام ١٨٧٩ ، وعاش في السنوات العشر التالية حياة السائح المتجول في إيطاليا وسويسرا ، وانسحب

انسحابا تاما إلى عزلة هائلة، أرغمته عليها ظروفه المرضية الأليمة. وفي هذه العزلة ألّف معظم كتبه، فكان كل كتاب منها انتصارا شاقا على عينيه نصف الضريرتين، وعلى نوبات الصداع الحادة، وعلى الآلام الجثمانية المتعددة. وفي إحدى جولاته بمدينة تورين سقط مغشيا عليه عام ١٨٨٩ حيث أصيب بانهيار عقلي، أعقبه شلل تدريجي، وقضى أعوامه التالية في إحدى المصحات العقلية، حتى وافاه الأجل بمدينة قيمار ١٩٠٠، بعد أحد عشر عاما من الجنون.

ويلاحظ آندريه جيد ملاحظة عميقة فيما يتعلق بجنون نيتشه فيقول: «إن نيتشه قد جعل نفسه مجنونا». والواقع أنه جنون شبه إرادي، فكلما ازدادت رؤيته وضوحا، أخذ يمجد اللاشعور. وكان نيتشه يريد الفرح بأي ثمن، وله كتاب أسماه «العلم المَرِح»، ولهذا اندفع بكل ما في عقله من قوة نحو الجنون، كأنه يأوى إلى ملاذ أمين.

* * *

وهذه قائمة بالمؤلفات التي كتبها نيتشه:

ميلاد المأساة من روح الموسيقى ــ خواطر في غير أوانها ــ أمور إنسانية ــ إنسانية إلى أقصى حد ــ الفجر ــ العلم المرح ــ هكذا تكلم زرادشت ــ بمعزل عن الخير والشر ــ أصل نشأة الأخلاق ــ إرادة القوة ــ أفول الأصنام ــ عدو المسيح ــ قضية فاجنر ــ نيتشه ضد فاجنر ــ هوذا الرجل.

* * *

و «الاله» هو الشخصية الرئيسية، بل هو الشخصية الوحيدة في قصة نيتشه الدرامية. وفلسفته في البداية إلى النهاية ترتبط بمشكلة الاله. وربما كانت الحملة الشعواء التي شنّها نيتشه على المسيحية هي أعنف حملة في تاريخ المسيحية كله، ولا يعادلها عنفاً وضرورة سوى الحملة التي قام بها كيركجور على «الكنيسة»

المسيحية . ومن هجومه على المسيحية ، توسّع نيتشه ليشمل روح الأديان جميعا ، وأصنام العصر بكافة أشكالها وصنوفها ، والقيم والمثل العليا السائدة بكل تياراتها واتجاهاتها ، فلم يَسْلم من معول هدمه شيء ، ولم يفلت من مطرقة تحطيمه مذهب أو نظام أخلاقي ، دون أن يعرف في هذه العملية رحمة أو مهادنة .

ويبدأ نيتشه هجومه على الدين ببحثه في نشأة فكرة الألوهية من الوجهة التاريخية . فيقارن بين تصور الله في مختلف الأديان ، وينتهي إلى وجود اختلاف أساسي بين هذه التصورات بما يقضي عليها كلها معا . وهو يحمل بوجه خاص على تصور الألوهية في المسيحية واليهودية : فهذا التصور مرتبط برغبة الانسان في معاقبة نفسه ، ومرتبط بشعوره بالذنب ــ وهذه الرغبة والشعور هي التي تتجسم في فكرة الله ذاتها ، فتصوّره على نحو مضاد للانسان تماما ، وتنسب إليه من الأ وامر ما يقف في وجه الطبيعة البشرية ويعوق سيرها التلقائي .

ويعيب نيتشه على الأخلاق المسيحية أنها حطّمت كل فكرة عن تجاوز الانسان لذاته ، بأن وضعته في راحة داخلية ، ورضى عن نفسه كلها تعد بالنسبة للعظمة الانسانية أسوأ أنواع تنازل الانسان عن حقوقه : **إذ لا وجود للعظمة إلا في الحرية التي يبني بها الانسان لنفسه ــ في الصراع والقلق ــ مصيرا جديرا به .**

إن نيتشه ينكر المعتقدات الدينية جميعا باسم « الفلسفة التاريخية ، التي تفسّر مظاهر الروح الدينية من عقائد وأساطير على أنها من نتاج الظروف البيولوجية والاجتماعية والنفسية التي يتم فيها التطور التاريخي . وليست هناك في مجال هذه النظرة ــ حقيقة مطلقة : لأن كل شيء مردُّه بصورة تامة ودون أي باق ــ إلى ظروف إنسانية تضع حدا لكل ادعاء « بالموضوعية » .

وهكذا ينهار « المطلق » ــ عند نيتشه ــ بصورة أساسية وحاسمة ؛ وتهبط الحقيقة من سمائها الميتافيزيقية والمنطقية لتتخذ مكانها في الصعيد النفسي والأخلاقي . ويفهم نيتشه العقلية الدينية على أنها نقيض العقلية العلمية : فالأ ولى

تفسّر كل شيء من خلال قوى وإرادات واعية، والثانية تفسّر كل شيء « طبيعيا » ، أي على نحو مُسْتَمَدّ من منطق الحوادث ذاتها ، لا من تشبيه حوادث الطبيعة بما يجري داخل الذات الانسانية الواعية . وبهذا ينظر نيتشه إلى الألوهية بوصفها عقبة تحول دون توكيد الانسان لذاته ، ومن ثمّ فإنه يسعى إلى إعادة الثقة للانسان .

* * *

وعودة الثقة لن تكون إلا بهجمة جريئة عاتية على الأخلاق الشائعة ، والقيم السائدة . ولكي يفعل هذا يقف بمعزل عن الأخلاق عموما ، ويناضل نضالا عنيفا ضد التراث الأخلاقي الذي أخذت به المجتمعات المتحضرة حتى ذلك الحين ، والذي كان يبدو راسخا متأصلا فيها ، وكأنه مجموعة من المبادىء الأزلية التي لا يجرؤ أحد على مناقشتها . ومن هنا كانت تسمية موقفه بأنه « لا أخلاقي » ــ لا بمعنى الانحلال والانحراف ، ولكن بمعنى أنه مستقل عن الأخلاق ، وبمعزل عن الخير والشر التقليديين .

وتتلخص حملة نيتشه على الأخلاق التقليدية في عنصرين : المعقولية الفلسفية ، والزهد الديني .. الأول يؤدي إلى الانفصال عن الواقع العيني وعن الحياة ، والثاني يؤدي إلى « إماتة الحياة » وكلاهما شر وبيل في نظر نيتشه .

ذلك أن « الحياة » هي الخير الأسمى ، وكل ما يدعو إلى الزهد فيها ، والقضاء عليها شر وخيم . الحياة نفسها قيمة في ذاتها وهي قادرة على أن تجعل من نفسها غرضا وغاية .. وفي إغنائها وتقويتها مطمح لا مطمح وراءه . وإلى عملية الحياة نفسها يتجه الجهد لإقامة القيم الأخلاقية الجديدة . وكل ما يسمو بهذه العملية ويعلو بها هو المعيار لكل جهد أخلاقي .

إننا نعيش فترة من فترات التدهور الأخلاقي ، وإلى هذه الفترة وجّه نيتشه أعنف نقد وبخاصة في كتابه « إرادة القوة » . وسبب هذا التدهور في رأيه هو

سيادة «الروح الانكارية» أو ما أسماه «أخلاق العبيد». ومعنى هذه الروح وهذه الأخلاق هو أن القيم العليا لم تعد قيما بعد، وأن الناس قد أعوزتها الغاية من الوجود، وأعوزها الجواب على سؤالهم لأنفسهم: لماذا هم يحيون ويوجدون «فمياه الدين تنحسر وتترك من ورائها الغدران والمستنقعات، والأمم تتباعد عن بعضها البعض ويسود بينها الشقاق والعداوة .. والعلوم تصبح أشتاتا، وتقضي على أشد ما آمن به الناس واعتقدوه قوة ورسوخا .. أجل إن هناك قوى هائلة لا زالت موجودة، لكنها قوى وحشية، بدائية، ليس فيها رحمة ولا أثر من رحمة .. ويكاد كل شيء الآن على ظهر الأرض تسيّره أشد القوى شراً وفظاعة، تسيّره الأثرة الراسخة في نفوس المالكين، وأصحاب السيادة الحربية».

ومن عوامل هذا الانحلال سيادة الآلة، وسيطرة الدهماء ونفوذهم المتزايد، وشيوع ما هو «عام» .. وفي مقابل ذلك يدعو نيتشه إلى الخلق والابتكار الفردي، ومواجهة المرء لكل حالة على حدة، وإيثار الشعور «بالخطر» الناتج عن التجديد المستمر على الشعور «بالأمان» الناتج عن الخضوع لقاعدة ثابتة. ويصف الأخلاقية السائدة بأنها «غريزة القطيع» في الفرد، وذلك لتحكم الشعور بالطاعة فيها، وتجانس سلوك الجميع في ظل قواعدها العامة.

وفي مقابل أخلاق العبيد، هناك «أخلاق السادة» .. وهي الأخلاق التي تسعى إلى النهوض بالحياة، وتزيدها امتلاء وقوة، وتصل في النهاية إلى المثل الأعلى للانسان الذي يسميه نيتشه «الانسان الأرقى» (السوبرمان). وهذا الانسان لا يمت بصلة إلى «الانسان الطيب»، بل هو إنسان قوي يسعى إلى مزيد من الحيوية في كل شيء. ومعنى القوة هنا ليس له مدلول سياسي كما فهم النازيون هذه الكلمة، بل هو مدلول روحي نفسي يعبّر عن مبدأ تحقق الحياة وامتلائها، ويتسم بصفات الرجل الشهم أو النبيل عند أرسطو. أو بمعنى آخر صفات الصفوة الأرستقراطية. ذلك أن الفضيلة الصادقة في نظره — من حيث أنها معارضة لما هو شائع — ليست للجميع، وإنما تعزل صاحبها عن غيره من الناس، وهي معادية للنظام، وضارة بمن هم أدنى. ونيتشه يؤمن بالنظام

الاسبرطي وبالقدرة على الاحتمال ، ومعاناة الألم من أجل غايات هامة . وهو يعجب بقوة الارادة فوق كل شيء . ويرى الشفقة ضعفا يجب الانتصار عليه .

والعاطفة القوية في « أخلاق العبيد » هي « الحقد » الذي يشعر به الضعفاء حيال الأقوياء ، مع تحيُّن كل فرصة للانتقام . أما الشخص القوي النبيل فهو أسمى من الحقد ، « وأن يتحرر الانسان من الانتقام .. هذا في نظري هو الطريق إلى أسمى الآمال » .

و « الانسان الأعلى » هو ذلك الموجود الذي يحيا في « الأطراف البعيدة » ، والذي ينبغي عليه — ما دام لا يقوم إلا على نفسه — أن يختار ذاته ، وألا يختارها إلا لكي يثب إلى ما وراءها باستمرار . والانسان الأعلى عبارة عن مستقبل لا يمكن اللحاق به أبدا .. والحقيقة الوحيدة التي تبقى وسط هذا الدمار الذي يصيب الحقائق والمذاهب جميعا هي تلك التي تؤكد أن في الانسان — على سبيل التعريف لحقيقته — اندفاعا ووثبة نحو ممكن يفلت منه إفلاتا أبديا .

إرادة الحياة التي وصفها شوبنهور من قبل — هي في الواقع إرادة قوة . وكل إرادة قوة تذهب إلى حدها الأقصى ، لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها . والبطل الذي يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية ، وإنما هو يخدم غاية تعلو عليه هي إيجاد « الانسان الأعلى » .. أي صنف قوي من الناس . وكما أن التطور الحيوي الذي يقول به دارون — تقدَّم حتى وصل إلى الانسان الراهن ، فكذلك يجب أن يذهب إلى أبعد منه . إن الانسان الراهن حبل مشدود بين الحيوان الأعجم والانسان الأعلى .. حبل مشدود فوق الهاوية .. والانسان الأعلى المنتظر سيفيد من كشوف العلم للسيادة على الطبيعة نفسها ، غير أنه يجب أن يتوقع آلاما شديدة في صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم ، فقد يستطيعون أحيانا بفضل عددهم أو دهائهم أن يقهروه . وعلى ذلك يكون شعاره : « عش في خطر » . ولما كان يلخص الانسانية في شخصه ، فإنه يسودها وهو مطمئن الضمير ، ويجد في الفوز غبطته العظمى ، وأخيرا يثبِّت مصيره إلى الأ بد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقا لنظرية « العود الأ بدي » .

ويعتقد نيتشه أن فكرة «العود الأبدي» قد هبطت عليه في ظروف تشبه ظروف الوحي أو الالهام، ومن ثمّ فإنه يراها جديدة كل الجدة رغم تعمقه لتاريخ الفلسفة اليونانية. وحقيقة الأمر أنها فكرة قديمة قال بها الفيتاغوريون من قبل، والجدة التي أضفاها نيتشه عليها هي محاولة تبريرها على الأسس العلمية السائدة في عصره.

وملخص هذه الفكرة هو أن الكون يمر بدورات متعاقبة تحتوي كل دورة منها على حوادث الدورة السابقة بكل تفاصيلها الدقيقة. يقول نيتشه على لسان زرادشت بعد هبوط هذه البارقة عليه:

«سأعود مع هذه الشمس، وهذه الأرض، وهذا النسر، وهذا الثعبان (ويرمز الثعبان إلى الأبدية في دورانها والتفافها وعودها إلى حيث بدأت) ـــ لا إلى حياة جديدة؛ أو حياة أفضل، أو حياة تقرب من هذه سأعود أبدا إلى نفس هذه الحياة، في كل صغيرة وكبيرة منها، لكي أدعو مرة أخرى إلى العود الأبدي لكل الأشياء».

وأولى القواعد العلمية التي ترتكز عليها فكرة العود الأبدي هي القول بأن مدى القوة الكونية متناه محدود، ومعنى ذلك أن عدد مواقع هذه القوى وتغيراتها وتركيباتها محدود بدوره، وإن يكن هائلا، فلا تستطيع أن تستمر في خلق حالات إلى ما لا نهاية. والشرط الثاني هو أن يكون الزمان لامتناهيا، أي أن تظل هذه القوة تمارس فعلها بلا انقطاع. فإذا توافرت اللانهائية للزمان، فلا بد أنْ تستنفد الامكانيات التي تتاح لهذه القوة المحدودة، وبهذا تأتي حالة تماثل تماما حالة أخرى تكررت من قبل. وعندئذ تتلوها كل الحوادث كما وقعت من قبل تماما. ومعنى هذا أن الشرط الثالث هو الاعتقاد في العلية، وهو اعتقاد لم يكن نيتشه يؤمن به. وهذه ثغرة واسعة في نظريته. والمهم أن نيتشه جمع في فكرة العود الأبدي بين نزعتين متعارضتين: الحاجة إلى المتناهي والمتحدد عينيا، والحاجة إلى اللامتناهي غير المحدود. والأهم من ذلك النتائج الأخلاقية التي استخلصها من هذه النظرية. ذلك أن العود الأبدي يضفي صفة الخلود على الحياة التي يقدسها

نيتشه كل التقديس ، وعلى كل لحظة من لحظاتها ، وهذه قمة « الايجابية » في نظرتنا إلى الحياة . ومن ناحية أخرى تتضمن هذه الفكرة قبولنا للحياة وحبنا للمصير Amor fati ، لا عن استسلام ، وإنما عن حب لكل أهوالها وتقلباتها ، واحتمال لكل ما فيها من آلام وشدائد ، بحيث يصبح شعارنا هو « **عش بحيث ترغب في الحياة ثانية** » . وبهذا أيضا تصبح مسؤليتنا تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين مسئولية فادحة ، لأنه كل ما نصنعه سيتكرر إلى الأ بد . ونحن كأفراد لا بد أن ننطوي على تاريخ الانسانية كله : الماضي بوصفنا وارثين للتراث الانساني برمته ، والمستقبل لأنه يترتب على ما نأتي به في سلوكنا الحاضر .

فليس الفرد في نظر نيتشه هو هذا المنفرد المنعزل عن تطور الانسانية — وإنما هو الفرد الذي « تحيا » فيه الانسانية ، وبرقيها والمستوى الذي تصل إليه تقاس قيمته . فالفرد عنده إذاً يغوص في أعماق الانسانية بتاريخها كله ، ويدرك ذاته بحسبانها جزءاً من نسيج الانسانية الحي ، الذي هو حقيقتها التاريخية .

* * *

وقد كان تأثير نيتشه على عصره تأثيرا عميقا ، وخاصة في ألمانيا وفرنسا . وقال عنه فرويد في أكثر من موضع : « إنه يعرف نفسه معرفة ثاقبة أكثر من أي إنسان آخر عاش ، أو من المحتمل أن يعيش » . كما لاحظ « تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتْفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التي وصل إليها التحليل النفسي بعد كثير من العناء » .

ويقول عنه برتراند رسل في كتابه : « تاريخ الفلسفة الغربية » : ينبغي أن نسلّم بأن نبوءاته فيما يختص بالمستقبل قد ثبت إلى حد كبير أنها أقرب إلى الصواب من نبوءات الليبراليين والاشتراكيين » .

كما يقول عنه الدكتور فؤاد زكريا في كتابه القيّم « نيتشه » : « فلنذكر له دائما هذا الفضل ، وهو أنه فتح أمامنا سبل التجديد في فهمنا العقلي للعالم

وسلوكنا فيه، وذلك حين مجّد قدرتنا الانسانية على الخلق والابداع ، وأزاح كل ما كان يقف أمام فاعلية الانسان من عقبات » .

ومن ناحية أخرى يقول عنه كارل يسيرز بصدد تقويم فلسفته : « إننا لا نستطيع أن نجد في أي مكان عنده حقيقة ثابتة ، والواقع أنه لا يهدينا إلى الطريق ، ولا يعلّمنا اعتقادا ما ، ولا يضعنا على أرض صلبة بل هو لا يتركنا نستريح قط ، ولا يكل من تعذيبنا ، وهو يطردنا من كل مأوى نلجأ إليه ، وهو يمزق كل قناع ... وحين يجعلنا نستقر في العدم يدّعي بهذا أنه يهيىء لنا مكانا فسيحا ، وأنه يعطينا الوسيلة لإدراك الأساس الصميم الخاص بنا والذي ينبغي أن نبدأ منه البناء . إنه يقودنا إلى أن نكتشف ما نعرفه وما لا نعرفه ؛ وما يمكن أن نعرفه ، وما لا يمكن أن نعرفه ، ذلك أن ما ينبثق من أعمالنا الخاصة هو وحده الشيء الحقيقي » . وهذا هو ما عناه نيتشه بقوله : أجل ! إني لأعلم من أنا ، ومن أين نشأت : أنا كاللهيب النّهم ، أحترق وآكل نفسي . نور كل ما أمسكه ، ورماد كل ما أتركه . أجل ! إني لهيب حقا » .

مارتن هيدجر

رأينا في عرضنا لفلسفة كلٍّ من «كيركجور» و«نيتشه» كيف تلاقت أفكارُهما في خطوط رئيسية وإن تفرّقت بهما النتائج. والواقع أن خطوط الالتقاء الرئيسية هذه قد شكّلت فيما بعد ما يُعرف بالفلسفات الوجودية المعاصرة عند كلٍّ من هَيْدجر ويسبرز من الألمان، وسارتر ومارسل من الفرنسيين، وكانت النغمات الأساسية في متتابعة فلسفية استمدت أصولها من هذين المنبعيْن اللذين تعرضنا لهما فيما سبق. أما هذه النغمات الأساسية فهي: أولوية الذاتية وقيمتها بحيث لا تتسع لشيء سواها؛ توكيد الوجود باعتباره قيمة أساسية، وبوصفه مُقدّماً على ماهية الانسان ومُحدِّداً لها؛ ضرورة تجاوز الانسان نفسه دائما والعلو عليها دون توانٍ؛ إخفاق كل فلسفة تنفصل عن الواقع وعن الحياة التي يختلف منطقها عن المنطق العقلي المجرد؛ ضرورة الالتزام والمخاطرة، حتمية اليأس والقلق بوصفهما شرطين دائمين للعظمة الانسانية.

وعند مارتن هيدجر الفيلسوف الألماني المعاصر نجد هذه النغمات جميعاً في أشد الصيغ الفلسفية عُمْقاً ودسامةً، وفي مصطلح جديد كل الجدة، قد تكون محاولة تبسيطه من أعسر المهام التي يمكن أن يقوم بها مؤرخ للفلسفة المعاصرة.

* * *

ولد «مارتن هَيْدجر» بمدينة مِشكيرْش Messkirch الألمانية الغربية عام ١٨٨٩. والتحق بجامعة فرايبورج حيث درس الفلسفة تحت إشراف فيلسوف الظواهر الكبير «إدموند هُوسِرْل». وكانت رسالته للدكتوراه التي حصل عليها عام ١٩١٦ عن دُنْس سكوتوس Duns Scotus. وفي عام ١٩٢٧ أهدى كتابه الرئيسي «الوجود والزمان» إلى أستاذه «إدموند هُوسِرْل» الذي نشره في «حولياته». ومنذ ذلك الحين أصبح «هَيْدجر» الشخصية المحورية في المذاهب الوجودية. وعندما تقاعد «هُوسِرْل» شغل هيدجر منصبَه في جامعة فرايبورج، وفي أثناء حُكْم هتلر عُيِّن عميداً لهذه الجامعة، وألقى في هذه المناسبة خطاباً تقليدياً مَجَّد فيه هتلر وأشاد بأعماله. وكانت المشاعر التي دفعته إلى هذا العمل موضع تأويل متباين في الأوساط الفلسفية، وبخاصة في مجلة «العصور الحديثة» التي كان «سارتر» يرأس تحريرها. وفي أعوامه الأخيرة، اعتكف هيدجر فوق التلال المطلة على فرايبورج منذ عام ١٩٣٤، ولم يكن يغادر هذا المُعْتكف إلا لِماماً لإلقاء بعض المحاضرات في جامعته القديمة. وتوفي في مسقط رأسه عام ١٩٧٦.

* * *

وأعمال هيدجر الرئيسية هي:

«نظرية المقولات والمعنى عند دنس Duns سكوت» (١٩١٦)؛ «الوجود والزمان» (١٩٢٧)؛ «ما الميتافيزيقا؟» (١٩٢٩)؛ «كانت ومشكلة الميتافيزيقا» (١٩٢٩)؛ «عن ماهية العقل» (١٩٢٩)؛ «هيلدرلن وماهية الشعر» (١٩٣٦)؛ «عن ماهية الحقيقة» (١٩٤٣)؛ «نظرية أفلاطون عن الحقيقة» (١٩٤٧)؛ «طرق مسدودة» (١٩٤٩)؛ «مدخل إلى الميتافيزيقا» (١٩٥٣)؛ «ما التفكير؟» (١٩٥٤)؛ «عن مسألة الوجود» (١٩٥٥)؛ «ما الفلسفة؟» (١٩٥٦)؛ «الهوية والاختلاف» (١٩٥٧)؛ «السؤال المتعلق بالشيء» (١٩٦٢)؛ «آراء» (١٩٧٠)؛ «علم الظواهر واللاهوت» (١٩٧٠).

وقد اهتم به في مصر عدد من المفكرين على رأسهم الدكتور عبد الرحمن بدوي . وتُرْجمت بعض أعماله إلى العربية نذكر منها : «ما الميتافيزيقا» ؟ و «ما الفلسفة ؟» و «هيلدرلن وماهية الشعر» و «العود إلى أساس الميتافيزيقا» ، و «عن ماهية الحقيقة» .

* * *

يتميز تفكير «هيدجر» منذ البداية بأنه محاولة لإقامة «أنطولوجيا ظاهرية» ، أعني علما للوجود مؤسساً على علم الظواهر الذي أراد «هوسرل» إقامته . وهو بذلك يستبعد كل «نزعة دينية» ـــ كما نرى ذلك عند كيركجور ؛ أو «معادية للدين والألوهية» كما نلمس ذلك عند نيتشه . والواقع أن تفكير «هيدجر» لا ينشغل إطلاقا بمشكلة الدين أو الإله ، ولهذا يمكن أن تُعَدَّ فلسفته «الحادية» في صميمها ، وأساسها الذي تنبع منه .

وهيدجر يسعى أساساً إلى «وصف الوجود» ما يظهر لنا من حيث هو كذلك ؛ فقد كان من نتائج التفرقة التي وضعها «كانت» بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته» أن يقوم «الوجود» دائما «فيما وراء» الظاهرة ، وبالتالي يكون مستعصياً على المعرفة . أما هيدجر فيرى أن الظاهرة هي كل الوجود الذي يتبدّى لنا ، أو بمعنى آخر الوجود «ليس إلاّ» ما يظهر لنا . وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول إن موقف هيدجر يقترب كل الاقتراب من أن يكون «مثالية وجودية» . وهنا أيضا يختلف هيدجر عن أستاذه هوسرل الذي يضع الوجود «بين قوسين» ، وبذلك يلغي موضوع التفلسف الذي يحرص عليه هيدجر ، والحق أن هيدجر يضعنا بهذا الموقف في قلب «النزعة النسبية» Relativisme ، لأن ظاهرة الوجود تصبح في هذه الحالة هي ما يظهر لنا ، وبالتالي نعود إلى ما قاله السوفسطائي القديم بروتاجوراس حين أعلن «أن الانسان هو مقياس الأشياء جميعا» . وهذا الافتراض الأوّلي هو ما يسمح لهيدجر بالجمع بين «علم الوجود» و «علم الظواهر» بل والتوحيد بينهما ، بحيث لا يتحقق أحدهما بدون الآخر .

وبهذا التوحيد أيضا يفقد «علم الوجود» كل مضمون «ميتافيزيقي» حين يخضع لذلك المنهج الظاهري في «الاختزال» Réduction الذي اتبعه هوسرل.

وهكذا تصبح الفلسفة ــ وفقا لهيدجر ــ قراءة للوجود؛ فلا تصادف في طريقها أية صعوبة نظرية أو أية عقبة من حيث المبدأ؛ ولا تجد أمامها مشكلة تبتغي حلًا.. يكفي أن تنظر وترى، وأن تعاني وتشعر بأوسع معنى للمعاناة والشعور وليس هذا بالشيء الهيِّن أو اليسير، ذلك أن أوضح الأشياء هو أشدها احتجابا واختفاء.

وعلى هذا الظاهر يريد هيدجر أن يقيم «علما عاما للوجود»، وسؤاله الرئيسي هو؛ ما معنى الوجود؟ أو لِمَ كان ثمة وجود ولم يكن عدم؟ وللإجابة على هذا السؤال يحتاج المرء إلى نوع من «السذاجة» البطولية لكي تتكشف له أصالة الوجود، كما ينبغي عليه أن يتحاشى كل مجهود للفكر المجرد العقلاني. ويختلف هيدجر هنا عن الوجود بين الذين لا يتساءلون عن معنى الوجود بعامة، وإنما يتساءلون عن معنى وجود «الأنا» أو معنى وجودهم الخاص مثل يسيرز ومارسل. وإذا كان هيدجر يبدأ هو أيضا من الوجود الانساني، إلا أنه يريد أن يصل من خلاله إلى الوجود الخالص البسيط بمعناه العام. ومن ثـمّ فقد اخترع لهذه التفرقة مصطلحين مختلفين، إذ يفرّق بين ما يسميه التحليل الوجودي Existentiale وهو الوجود العام. والتحليل الموجودي Existentielle وهو الوجود الخاص. الأول تحليل «مفتوح» موجّه إلى مذهب عام للوجود، والثاني «مغلق» على ذاته، وموصد على تحليل الوجود الانساني وإمكانياته.

بيد أن «الوجود والزمان» لم يتضمن إلا التحليل الثاني، أعني تحليل الوجود الانساني ووصفه، ولم يكتمل بالجزء الثاني الذي وعد به هيدجر لوضع علم عام للوجود. وقد بيّن هيدجر أن هناك صعوبات في التعبير، وفي المصطلح الفني الفلسفي، وبعض هذه الصعوبات يرتبط بفعل الحدس الفينومينولوجي نفسه لكي يظهر هذا العلم الجديد. ويبدو أن منهجه وبعض الدعاوى التي حددها لا تتيح له الانفتاح المطلوب.

وما يراه هيدجر مؤكّدا هو أن التحليل يجب أن يبدأ بالموجود الانساني ، لأن هذا الموجود هو الذي يضع السؤال دائما وهو الذي يجيب عليه ، فهو الكائن الذي يضع وجوده موضع التساؤل . بيد أننا لا ينبغي ألا نخلط بين هذا التحليل وبين « الاستبطان » أو « التحليل النفسي » .. فهذان منهجان نفسيان يريدان الاحاطة بالحياة النفسية ووصف تيار الشعور واللاشعور .. الخ ، ولكنهما لا يتصلان بوجود الانسان نفسه . وإذا كان كل منهما يكشف عن الظواهر ، إلا أنه لا يكشف عن « ظاهرة الوجود » الكامنة وراء هذه الظواهر .

وكما يفرّق كيركجور بين مجالات ثلاثة للوجود هي الوجود الجمالي ، والوجود الأخلاقي والوجود الديني ، فإن هيدجر يميّز ــ في تحليله الوجودي ، بين مستويين للوجود : الوجود اليومي المبتذل ، والوجود الحقيقي الأصيل . وهذه التفرقة عند هيدجر لا تقوم على أساس « أخلاقي » ، وإنما تقوم على أساس أنطولوجي (يعني وجودي) ، أي على طريقتين في الوجود ، يحيا الانسان بواحدة منهما .

والوجود الأصيل لا يمنع الانسان من القيام بواجباته اليومية ، وإنما يجعله يرى هذه الواجبات في ضوء جديد ، ويخلع عليها قيمتها الحقَّة ، التي هي في واقع الأمر ليست شيئا . وكذلك يمكن أن تكون الحياة اليومية نقطة إنطلاق لتحليل الوجود الأصيل لأنها مباشرة ، ولأنها تتيح لنا فهم بعض سمات الوضع الانساني .

إن ما يميز الموجود الانساني هو أن يكون ذاته .. بيد أن يكون المرء ذاته ليس واقعة من الوقائع ، أو مجرد مُعطى لسبب بسيط وهو أن الانسان ليس شيئا . ولذلك فإن « الإنّية » أو بتعبير أوضح « الذاتية » ــ تظل مجرد إمكانية علينا أن نحققها أو نكتسبها . والوجود الزائف المبتذل هروب من الذات ، ورفض لمعرفة الوضع الانساني وتحمّل ما يفرضه من مسئولية وأعباء . وفي هذا الوجود الزائف يسعى الانسان إلى النسيان .. نسيان ذاته ، والتشاغل عنها ، والتلهّي عن مأساته الانسانية ، وتعاسته الطبيعية .. إنه في نهاية الأمر « اغتراب » عن الذات ، و « إضاعة » لها .

وإذا كان الانسان قادرا على إضاعة نفسه، فهو أيضا قادر على اكتسابها. وحتى في حالة اغتراب الانسان عن ذاته، فإنه لا يصبح شيئا، وإنما يظل إنساناً بإمكانه أن يحيا ذاته بوثبة إلى الوجود الأصيل. أما بقاء الانسان في الوجود الزائف فهو ما يسميه هيدجر بالسقوط. ذلك من سمات وجود الأنا أنه وجود ــ مع ــ الآخرين. وهذه « المشاركة » في الوجود تنحو إلى إذابة الأنا في وجود الغير أي في وجود « الناس ». فالناس يمارسون ديكتاتورية حقيقية، إذ يتطلبون نوعاً من توحيد المستوى، والبقاء في المستوى المتوسط، وهذا ما نسميه « الحياة الاجتماعية العامة » : والواقع أن مفهوم « الناس » عبارة عن مفترق للطرق مفتوح لكل قادم. « والناس » يلغون المسئولية الخاصة لحساب مسئولية مشتركة، ليست مسئولية أحد بالذات. وكل واحد هو الآخر، ولا أحد هو ذاته. « الناس » لا أحد. وهم باعتبارهم كذلك يكوّنون صورة الوجود الزائف. وفي هذا المستوى أكون موجوداً، ولكنني لم أعد ذاتي بمعنى ذاتي، وإنما أنا الآخرون على صورة « الناس ». وهنا تفقد « الأنا » شخصيتها، ويصبح الفرد قابلاً للاستبدال بغيره، ويتوحد مع وظيفته الاجتماعية. والأدهى من هذا كله أنه لا يكون على هذا النحو في نظر الآخرين، بل في نظر نفسه. وبدلا من أن يتجه سلوكنا من الداخل إلى الخارج، فإنه يسير على العكس ــ من الخارج إلى الداخل، بمعنى أن سلوك « الناس » الخارجي هو الذي يملي علينا سلوكنا وبالتالي مشاعرنا الداخلية وأحاسيسنا الباطنية ويتغذى هذا السلوك على الثرثرة اليومية وما يقوله الناس في مجالسهم. وباختصار تصطبغ رؤيتنا للعالم وللانسان وللوجود بنظرة « الناس » إلى هذا كله؛ والسمة الرئيسية في هذه النظرة هي « تفريغ » تصور العالم من كل ما يمكن أن يذكّر الانسان بشقاء وضعه الأصيل كإنسان.

أما كيفية الخروج من هذا الوجود الزائف، فإنها لا تكون بعملية عقلية أو ذهنية أو ثقافية، وإنما تقتضي « وثبة » مماثلة لما يتصوره كيركجور، فعلا من أفعال الحرية، وتصميماً وعزماً على احتمال « القلق » وما يكشف عنه من أحوال الوجود.

فما هو هذا القلق الذي يحتل مكاناً بارزاً في فلسفة هيدجر ؟

القلق ــ عند هيدجر ــ هو الشعور الأساسي للوجود ــ في ــ العالم ، وفي هذا الشعور تتكشف لنا فكرة العدم ، وهذا العدم « لا شيء » ولكن على نحو يملك معه إيجابية معينة . فلدينا عنه في القلق وبواسطته ــ على أي الأحوال تجربة أساسية . وهذه التجربة هي تجربة الخطر الذي يتهددنا دون أن نستطيع تحديد مصدره على الاطلاق . وفي هذا يختلف عن « الخوف » الذي يكون مصدره دائماً شيئا محدداً بالذات . أما القلق فإنه يُحْدث « انزلاقا » للموجود بأسره ونحن معه . وكأن في الوجود ثقباً تنساب منه الحياة ونحن معها دون أن نملك له سدًّا ، ودون أن نملك إيقافا لهذا التدفق . ولهذا يُرْغمنا القلق على الاختيار بين الوجود الأصيل والوجود الزائف ، لأن حياتنا وشخصيتنا ووجودنا كله يهدده السقوط في هاوية العدم . وفي القلق تتلاشى كافة الدعائم التي تستند إليها الحياة اليومية ، وتسود العزلة ، وتعاني الذات شعورا غامضا ثقيل الوطأة بأنها في غربة عميقة ، وبأنها كانت تحيا في طمأنينة مصطنعة تحجب عنها وضعها الأساسي الذي يرغمها على حرية لا بد لها فيها من أن تختار ، وتشعر أنها مسئولة عن نفسها مسئولية لا مهرب منها .

وهذا العدم الذي تكشف لنا في القلق والذي يصبح مهاداً للوجود الأصيل ليس عدماً سلبياً ولكنه إيجابي بمعنى أنه « يُعْدِم » الوجود ، أو بمعنى أدق : هو نشاط سلبي ينخر في قلب الوجود ، وفي أثناء نشاطه السلبي ذاك يباغته القلق ــ إن صح هذا التعبير ــ وهو بسبيله إلى إنجاز عملية الإعدام والإفناء للوجود .

ويلتقي الناس جميعاً بالقلق في ومضات من حياتهم اليومية اللاهية ؛ أما الذين ينقصهم العزم والتصميم ، فإنهم يرفضونه أو يئدونه في مهده ؛ ويمضون في وجودهم الزائف . وأما من أوتي شيئا من البطولة : بطولة الرؤية الواضحة والشفافية ، فإنهم يتحملونه ، ويتغلبون عليه ، ويتجاوزونه ، ليعيشوا في « الحقيقة » .

وبهذا يكشف لنا القلق عن سمات ثلاث رئيسية للوجود الانساني: **أولا:** أنه وجود **مهموم**، بمعنى أنه موضع التساؤل، ويتهدده الخطر دائما، ولا يعرف الطمأنينة أو السكينة، ومن ثمّ فإنه ينزع دائما صوب تحقيق إمكانياته التي قد لا يبلغها أبدا؛ **وثانيا:** أنه وجود عرضي **متناه**، وأنه ينطوي على العدم في صميم وجوده نفسه، **وثالثا:** أنه وجود خاطىء أو ناقص، لا بالمعنى الأخلاقي أو الديني، بل بالمعنى الوجودي، فالوجود المتناهي نقصٌ وخطيئةٌ وشرٌ هو «الشر الميتافيزيقي» على حد تعبير ليبنتس. والوجود الأصيل هو التصديق أو اعتماد هذا التناهي الذي يتسم به الوجود الانساني، بمعنى أن هذا الوجود الأصيل يتفتح ويُزْهر في الشقاء. وخلاصة القول هو إن الانسان كائن شقي بالضرورة، لأنه كائنٌ متناهٍ أساساً.

* * *

والانسان بوصفه «شعوراً متناهياً» هو الحدس الأساسي في فلسفة هيدجر. والسمات المختلفة التي يتصف بها الوجود الأنساني هي ما يسميه هيدجر بالأحوال الوجودية، هذه الأحوال الوجودية هي ما يناظر «المقولات الذاتية» عند كيركجور، وهي أحوال عينية ولكنها كلية لأنها تصدق على كل موجود إنساني، أو بمعنى أصح تركيبات وجودية عامة.

والحالة الأولى من أحوال الوجود الانساني التي يكشف عنها القلق هي حالة: «**القطيعة**» أو «النّبْذ»، وهو الشعور بأننا منغمسون في العالم، وقد أُلقي بنا فيه دون إرادة منا. وفي أية لحظة نواجه فيها وجودنا، نجد العالم «هناك» دائما وأبدا. وكما يحيل الشعور دائما إلى شيء غيره هو الموضوع، فكذلك لا يوجد الانسان بوصفه ذاتا إلا بالإشارة إلى العالم. فمشكلة العالم الخارجي التقليدية مشكلة زائفة في نظر هيدجر. وليست العلاقة بين الذات والعالم مجرد علاقة مكانية، ولكنها علاقة وجودية تدخل في تركيب الوجود الانساني نفسه.

والموت هو التركيب الثاني للوجود الانساني لأنه «منذ أن يأتي الانسان إلى الحياة، يكون بالفعل في شيخوخة الموت» على حد تعبير يعقوب بيمه المتصوف الألماني الذي يستشهد به هيدجر. فالوجود بالنسبة للانسان هو أن يلقي بنفسه إلى الأمام صوب إمكانياته؛ والموت هو مجموع إمكانيات الانسان، ولكنه يلغي وجوده في الوقت نفسه. وللخروج من هذا الاحراج Aporie ينبغي إدماج الموت في الوجود الانساني بوصفه إمكانية دائمة، بل الامكانية العليا التي يتجه إليها الانسان.. الكائن الذي هو وجود لفناء، والذي قُدِّر عليه أن يكون الموت مصيره. وكما أن الحياة قائمة بلا سبب أو تعليل، فكذلك الموت؛ وهو الذي يبيِّن لنا أن الوجود الانساني ليس ضرورياً على الاطلاق.. وهو «إمكانية استحالة الوجود.. أو استحالة كل إمكانية».

والزمانية هي التركيب الثالث للوجود الانساني. وقد عني هيدجر بتحليل الزمان تحليلاً دقيقاً عميقا، ولكنه غامض في كثير من جوانبه. وخلاصة قوله هو إن الانسان **كائن زماني**. والزمانية نحو من الأنحاء التي يتبدى عليها الوجود الانساني. فلا ينبغي أن نقول إن الانسان يحيا في الزمان، بل يجب أن نقول إن الانسان مُتَزَمِّن أو أنه عملية تزمين Processus de temporalisation، أو نستطيع أن نقول بالمصطلح الوجودي (الأنطولوجي) إن الانسان بطبيعته يكون دائما خارج ذاته، وهذا هو معنى الزمانية. والمستقبل هو أهم لحظات الزمان الثلاث، وله الأولوية على الماضي والحاضر. ذلك أن تركيب الانسان بوصفه هَمًّا Souci يجعله يتجه دائما صوب إمكانياته. والمستقبل يولد من المشروع، بل هو دائما مشروع. أما الماضي فهو الذي يحدد إمكانياتنا. ووجود الطفل هو في الوقت نفسه وجود الرجل المُقْبل الذي سيكون. وحين نقرِّر أن نكون أنفسنا، يتم هذا القرار في الحاضر، فالحاضر هو معقد الصلة بين الماضي والمستقبل.

والسمة المميزة الرابعة للوجود الانساني هي **الحرية**. وهذه الحرية تقوم على أساس من الضرورة، لأننا لا نولد باختيارنا، ولا نموت باختيارنا؛ بيد أن هذه الضرورة لا تجرِّد الانسان من كل حريته، بل هي أساس هذه الحرية حين يأخذ

الانسان على عاتقه وضعه في الوجود وموقفه منه والحرية هي اختيار المستقبل ، لأنها اختيار بين إمكانيات لكي يصبح الانسان نفسه ، فكأنه بالحرية يختار نفسه ، ويتحقق وجوديا . ولأفعال الحرية المتعددة المتباينة مبدأ مشترك ، إذ أنها مشتقّة من حرية جذرية أولية هي **العلو**؛ والعلو هو هذه الحركة التلقائية من التجاوز التي يخرج بها الانسان من العدم ، فيضع نفسه ، ويضع العالم في مواجهته . فالعلو هنا هو المنبع وهو الأساس لكل وجود ولكل حقيقة ، والحد الذي يقف عنده التحليل . فليس وراء الحرية شيء ، اللهم إلا الهاوية المظلمة ، والعماء الذي لا معنى له .

* * *

هذه صورة مُحْكمة من صور الوجودية المعاصرة ، تستلهم معظم عناصرها من فلسفة نيتشه ، ولكنها تقيم من تلك الفلسفة التي تناثرت على هيئة أفكار متفرقة ، مذهبا شامخا يسعى إلى تأسيس علم للوجود ، ولكنه على إحكامه ودقته لا يخلو من الغموض .. والغموض الشديد .

كارل يَسْبَرْز

بلغ المد الوجودي المعاصر ذروته في فلسفة كارل يسبرز.. وتعد مغامرته الفكرية أقوى وأرحب وأعمق مغامرة قام بها فيلسوف في تلك المدرسة التي شغلت الأذهان طويلا، وما زالت تشغلها حتى الآن، ونعني بها المدرسة الوجودية. وإذا أردنا أن نضع فلسفة يسبرز في مكانها من تيار الفكر المعاصر، قلنا إنه في الموضع الذي تلتقي فيه ــ أو تتباعد عنه ــ كل من فلسفة هيجل وكيركجور ونيتشه، وهي فلسفات يتعذر التوفيق بينها، إذ تستبعد كل منها الفلسفتين الأخريين، ولكل منها عالمها الخاص الذي يمثل تطرفا في الاتجاه الذي تسير فيه، والموقف الذي تتخذه: كيركجور يمثل المسيحية التي تتسم بالمفارقة؛ هيجل المثالية العقلانية المطلقة؛ نيتشه النزعة الانسانية الملحدة. كيف يمكن أن تتزاوج هذه الاتجاهات المتعارضة في فكر واحد؟ هذه المزاوجة المستحيلة هي التي أقدم عليها «يسبرز».. ولهذا كانت الصفة الغالبة على فلسفته هي «التمزق». فهي فلسفة وجودية، ولكنها عقلانية في آن معاً، تصبو إلى الاحتفاظ بتراث الفلسفة العقلية؛ وهي ترفض المذهب والمنطق والضرورة، ولكنها تنشد لونا من الاتساق ونوعا آخر من المنطق يسمح بوصف الوجود وصفا متلاحماً. وهي فلسفة لا دينية، ولكنها ليست ملحدة، ولكنها على العكس تتجه بكل كيانها صوب الله بوصفه «علوا». ولهذا كله يمكن أن توصف فلسفة «كارل يسبرز» بأنها فلسفة «الجدل الوجودي».

ولد « كارل يسبرز » بمدينة أولدنبُرْج Oldenburg الألمانية عام ١٨٨٣ . ودرس القانون والطب ، وحصل على درجة الدكتوراه في العلوم الطبيعية عام ١٩٠٩ . وكرّس نفسه بعد ذلك حتى عام ١٩١٥ في ممارسة العلاج النفسي بمدينة هيدلبرج Heidelberg ، ولم ينصرف عن هذه المهنة إلى الفلسفة إلا في العشرينات ، فعُيِّن أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج ابتداء من عام ١٩٢١ ، وفي عهد النازية فُصِل من عمله بهذه الجامعة عام ١٩٣٧ بسبب زواجه من يهودية . ولكنه عاد إلى التدريس بجامعة بازل عام ١٩٤٥ ، وشغل كرسي الفلسفة بها عام ١٩٤٨ . وتوفي يسبرز عام ١٩٧٣ .

وأعماله الرئيسية هي : « **طب الأمراض النفسية العام** » (صدر أول مرة عام ١٩١٣ ، ولكنه أعاد كتابته تماما في الطبعة السادسة عام ١٩٥٣) ؛ « **الانسان في العصر الحديث** » (١٩٣١) ؛ و « **فلسفة** » (وهو عمله الأعظم في ثلاثة مجلدات) ١٩٣٢ ؛ « **العقل والوجود** » (١٩٣٣) ؛ « **نيتشه** » (١٩٣٦) ؛ « **ديكارت والفلسفة** » (١٩٣٧) ؛ « **فلسفة الوجود** » (١٩٣٨) ؛ « **فكرة الجامعة** » (١٩٤٦) ؛ « **نيتشه والمسيحية** » (١٩٤٦) ؛ « **المنطق الفلسفي عن الحقيقة** » (١٩٤٧) ؛ « **المجال الدائم للفلسفة ، أصل التاريخ وغايته** » (١٩٤٩) ؛ « **العقل واللاعقل في زماننا** » (١٩٥٠) ؛ « **سبيل إلى الحكمة** » (١٩٥٠) ؛ « **عن المأساة** » (١٩٥٢) ؛ « **الأسطورة والمسيحية** » (١٩٥٤) ؛ **عن شروط وإمكانيات نزعة إنسانية جديدة** » (١٩٥٦) ؛ « **الفلاسفة العظماء** » (١٩٥٧) ؛ « **الحقيقة والعلم** » (١٩٦٠) ؛ « **نيقولا أوف كوزا** » (١٩٦٤) ؛ « **شفرة العلو** » (١٩٧٠) .

والحق أن فكر « يسبرز » يمضي إلى « أعمق » مما يصل إليه هيدجر ، لأنه يكتفي في مجال بحثه بالموجود العيني ، ومن ثمّ فإنه يتعمق هذا الوجود بدلا من أن يتجاوزه ــ متوسّعا ــ إلى الوجود العام . بيد أن يسبرز في قناعته بإدراك « الأنا » في فِعْل وجودها الشخصي ذاته ، يحاول أن يبلغ في هذا الادراك نفسه الوجود المطلق اللامتناهي العالي الذي هو المنبع الذي تستمد منه « الأنا » الفردية

وجودها . وهنا أيضا نرى أن يسبرز يتجاوز الوجود الفردي إلى وجود «آخر» كما فعَل هيدجر . ولكننا نستطيع أن نقول إن هيدجر يتجاوزه « أفقيا » على حين أن يسبرز يتجاوزه « رأسيا » ، أو « عموديا » نحو الأعماق . كما يكمن الاختلاف بينهما في أن هيدجر ينشد « معنى الوجود » ، على حين يسمي « يسبرز » فلسفته « بحثا عن الوجود » .

ولكن ، هل هذا البحث الذي يتم في مجال الوجود العيني يمكن أن يسمّى « فلسفة » ؟ أليس في الحديث « عن » الوجود ، ما يتناقض مع أن نحيا الوجود نفسه ؟ أو بمعنى آخر أليس في عبارة « فكر وجودي » تناقض ضمني يجعل من الفلسفة الوجودية محاولة لا جدوى منها ؟ ألا نجد أنفسنا إزاء اختيار لا مفر منه بين « أن نوجد » أو « أن نتحدث عن الوجود » ؟

ولكي يخرج « يسبرز » من هذا المأزق الحَرِج يفرّق بين ثلاثة أنماط للوجود هي : العالم ، والأنا ، والله ، يقابلها طرائق ثلاثة ممكنة للفكر هي : العلم ، والفلسفة ، واللاهوت .

والمجال الأول هو الوجود التجريبي أو كل ما هو موضوع للعلم والمعرفة ، أو هو العالم والانسان أيضا بوصفه عنصراً من عناصر العالم والسمة الأساسية لهذا المجال هو « **الموضوعية** » ، وتنطبق عليه مبادىء علم الظواهر (الفينومينولوجيا) التي وضعها هوسرل ، وهذا معناه أيضا أن المجالين الآخرين من الوجود يستعصيان على « الموضوعية » ، ولا يستجيبان لأ ية معرفة محددة .

والمجال الثاني هو « وجود الانسان » ، ولكنه لا يؤخذ هذه المرة بوصفه عنصراً من عناصر العالم ، وبالتالي من حيث خضوعه للعلم الموضوعي ، وإنما يؤخذ بوصفه فردا عينيا من حيث هو « أنا » ذاتية متفردة في صميم وجودها الباطني الخاص . وهذه « الأنا » تتعالى على وجود العالم ، لا من حيث أنها مفارقة أو خارجة عليه ، لأنها مهما فعلت تظل داخل هذا العالم — ولكن من حيث أنها لا تقبل الاصالة أو الرد تماما إلى أية ظاهرة موضوعية . ومن هنا يمكن أن يسمى وجود الأنا وجوداً

متعالياً ، لولا أن هذه الصفة ينبغي الاحتفاظ بها للمجال الثالث الذي يوجد على مسافة لامتناهية من الوجود الأول .

والمجال الثالث هو مجال الوجود ــ في ــ ذاته ، وهو وحده الذي يستحق اسم « العلو» ، وذلك لأنه لا يتجاوز الوجود التجريبي فحسب ، بل يتعالى أيضا على الوجود الانساني ، فهو « المطلق » وهو « الآخر » ، أو هو « الشامل » الذي لا يوجد وراءه شيء ، والذي يعطينا لأنفسنا .

ويناظر كل مجال من هذه المجالات الثلاثة نمط خاص من أنماط الفكر : النمط الأول هو « اكتشاف الوجود » والثاني هو « إيضاح الوجود » والثالث هو « الميتافيزيقا » التي تفتح لنا الطريق إلى العلو . ولكل نمط من هذه الأنماط الفكرية كرّس يسبرز مجلداً من كتابه « فلسفة » .

أما اكتشاف الوجود « المباشر» للعالم فهو مهمة العلوم . ودور الفلسفة في هذا المجال هو تأمل العلوم لتحديد قيمتها ووضع حدودها ، وهذا بالضبط ما كان « كانت » يسميه بالنقد . وقد كان يسبرز مخلصا للروح الكانتية : فهو يؤسس العلم ويحدده لكي يُفْسِح المجال للإيمان . وللعلوم القدرة على إقناع كل من يفهمها ، فهي « موضوعية » و « لاشخصية » ، ولأنها خالصة أو صورية فإنها تخاطب الجميع . ولكنها مع ذلك ليست مطلقة ؛ بل على العكس المعرفة العلمية محدودة أساسا ، وما فيها من ضرورة إنما يتخذ دائما طابعا افتراضيا ، إذ يستند العلم إلى حقائق أو مسلمات لا يمكن ردها إلى المنطق أو البرهنة عليها . ولا يتقدم العلم بالضرورة « إلا إذا » قبلنا مبادئه .. ولهذا لا يكتشف أي علم بالكامل موضوع بحثه ، بل يظل دائما ثمة « باقٍ » ينتظر الكشف . وإمكانية التقدم اللامحدود للعلم هي نفسها علامة حاسمة على محدوديته . وأهم من هذا ، لا يستطيع أي علم أو أي نسق للعلوم أن يحيط بالعالم بوصفه « كُلًّا شاملا » Totalité . فالتوليف الشامل للظواهر أمر محال . وقد يستطيع أن تكون له رؤية لعالمه هو ، ولكنه لن يتمكن من أن تكون له رؤية « للعالم » ككل .

يريد يسبرز بهذا النقد للعلم أن يفسح مجالاً لإمكانية الميتافيزيقا . وهو بنقده هذا يريد أن يبرهن على أن المعرفة مفتوحة ، ومن ثمّ كان لا بد من بذل مجهود «آخر» مختلف غير الكشف عن العالم . وهذا المجهود يرمي إلى تجاوز عالم الظواهر ومجال المعرفة الموضوعية للدخول في مجال « الوجود في ذاته » ، وهو المجال الذي يندّ بتعريفه عن كل معرفة محددة . ولكن كيف السبيل إلى هذا التجاوز ؟

يقول يسبرز إن الأمر في غاية من البساطة ، إذ يكفي للمرء « أن يوجد » Exister ، فبهذه الواقعة نفسها نتجاوز الموضوعية . وهذا هو مبدأ كل فلسفة للوجود . ولا أهمية لها إلا في نظر الأشخاص الذين ارتضوا أن يكونوا أنفسهم ، واختاروا الوجود الحقيقي الأصيل ، لا الوجود الزائف المبتذل . وهذا الوجود يبدأ من الصمت وينتهي بالصمت ، وغايته الوحيدة هي التعبير عن الوجود والوصول إلى الوجود . ومن وجهة النظر هذه تكون المشكلة الرئيسية في الفلسفة الوجودية هي « الاتصال » ويترتب على هذا أن فلسفة الوجود ينبغي ألا تكون **موضوعية** وألا تكون **يقينية** ، لأن هاتين صفتين من صفات المعرفة العلمية ، وهنا نجد أنفسنا إزاء **إيمان** خالص ، وإزاء مطلق خالص لا سبيل إلى معرفته . وموقف الفلسفة الوجودية يكتنفه اليأس والتمزق .. فمن حيث أنها **فلسفة** ينبغي أن ترتبط بالعقل والفكر وأن تنشد الوضوح ، ولا يمكن أن تنمو إلا في جو الموضوعية ، ولكن من حيث أنها **وجودية** تتطلع باستمرار إلى ما وراء الفكر والتصور .

بيد أن الخطوة الأولى للخروج من هذا المأزق وهي « استكشاف الوجود » بالعلم لا يمثل سوى المنهج السلبي في « إيضاح الوجود » الذي نستهدفه . فهو أشبه بتوضيح النهار بالليل . أما منهج الايضاح فيتبع وسيلتين : استخدام المفارقات والعلاقات .

والمفارقة هي التناقض المنطقي الظاهري ، فهي إذن قضاء على الفكر ، ولكنها في الوقت نفسه كشف عن الوجود ، لأنها تعبير عما وراء المعرفة العلمية الموضوعية . إذ لما كان الوجود عاليا على الفكر ، فإن التعبير عنه على مستوى الفكر

لا يكون إلا باللجوء إلى عبارات ومصطلحات متناقضة، لا تكون صحيحة إلا في جملتها، أي في اجتماعها معا، ولا يمكن التوفيق بينها بأية حيلة منطقية، وإنما يتم التوفيق بينها في الوجود نفسه. فهي تنطوي على حقائق إيجابية تشير إلى الوجود ولا تعرِّفه. فهي إذن علامات أو إشارات Signes. وهذه الإشارات هي أفضل وسيلة لتوضيح المجال الميتافيزيقي وإلقاء الضوء عليه. وهذه الاشارات شفرة لا تُحَلُّ رموزها إلا بالرجوع إلى «التجربة» التي يستطيع كلٌّ منا أن يخوضها ويعانيها، وعندئذ يمكن أن تمتلىء بالمعنى. التجربة وحدها صامتة خرساء، والتصور هو الذي يُنْطقها ويمنحها القدرة على التعبير. والتصور بلا تجربة وجودية يخلو من المعنى، ولا يمتلىء بالمعنى إلا بالرجوع إلى التجربة.

وهكذا تكتمل الدائرة التي ترسمها الفلسفة الوجودية.. فالتفكير في الوجود يصبح ممكنا لمن يوجد ويبحث عن التفكير في وجوده.

* * *

ليست هذه سوى نقطة الانطلاق في فلسفة يسبرز، فإذا أقدمنا على اقتحامها ألفينا أمامنا تفسيرا عميقا وشرحا دقيقا لفكر كيركجور وتجربته، كما يقول جان فال.

إن ما يسميه يسبرز بالوجود هو الفعل الذي يكون به المرء نفسه.. وهذا الوجود يتبدى دائما على صورة هاوية عميقة، لأنه دائما **فيما وراء** ما يمكن أن نفكِّر فيه. ولكي يكون المرء ذاته فلا بد له من أن يخوض تجارب ثلاث: **الاختيار، والصراع العاشق، والنمو داخل إطار العالم.**

والاختيار أو الحرية هو الفعل الأصلي الذي به ينبثق الوجود الفردي، هو فعل العلو الذي تخرج به «الأنا» إلى العالم لتضع نفسها في مجال أصيل تُبدع فيه نفسها. والحرية عند يسبرز لا تُكْتَشف، وإنما تُصْنع، وما أن تنبثق تكون متضمنة لوعي ويقين ذاتي أوّلي لا يحتاج إلى أي أساس موضوعي. فأنا موجود، وأنا

نفسي ، فأنا حر ، هذه كلها عبارات وجودية بيّنة بذاتها ليست في حاجة إلى برهان . والحرية ليست تخبطا أعمى أو اختيارا عشوائيا ، وإنما الشرط الأول للحرية هو المعرفة ، لأن الاختيار يتم بين إمكانيات وقيم مختلفة تصيب الانسان بالحيرة ، وبدون المعرفة يكون اختيار الانسان تافها لا قيمة له . والشرط الثاني للحرية هو الشعور « بقانون ما » فلا وجود لحرية بلا قانون ، ونحن لا نختار بين الامكانيات المختلفة مصادفة ، وإنما بالرجوع إلى لوحة القيم .

وفي الحرية ــ على هذا النحو ــ أي بوصفها بداية مطلقة ولكنها في الوقت نفسه مشروطة بشروط ــ يظهر معنى المفارقة كما يعنيه يسبرز . فموضوع الحرية دائما محدّد ، ولكن غايتها لا متناهية . وتظل هذه الغاية مجهولة لأننا لا نعرفها إلا عن طريق رضانا بما نبلغه ، وبرغبتنا المستمرة في تجاوز كل ما نصل إليه .

ولا تتحقق الذات إلا عند شعورها بالاخفاق في استخدام حريتها ، ذلك أن هذا الاخفاق يدفعها إلى التوجه نحو العلو . وهكذا تنتقل الذات من الحرية إلى « **الاتصال** » بالآخر . وهذه مفارقة أخرى من المفارقات الوجودية . وإذا كان الوجود الأصيل عند كيركجور هو أن « يقف الانسان وحيداً أمام الله وحده » ، فإن يسيرز يرى ــ وفي هذا يقترب من هيجل أكثر من اقترابه من كيركجور ــ أن الذات ، في حاجة إلى الاتصال بذوات أخرى لكي تحقق وجودها . بيد أنه يستبدل بالصراع حتى الموت الذي يرى هيجل أنه السمة الأساسية للاتصال بالآخرين ــ ما يسميه « الصراع العاشق » Lutte d'amour ، كما ينظر إلى هذه الصلة لا على أنها مجرد **تَعَرُّف** على الآخرين ، وإنما بوصفها هبة واحترام متبادليْن . والاتصال بالغير يرتبط بالصراع والحب في آن واحد : بالصراع لأنه لا بد من الانتصار على ما عند الأنا من احجام وحرض مصدرهما الأنانية ، ولا بد له من التغلب على الحب الأعمى الذي لا يخضع إلا لحوافز الغريزة ؛ وبالحب لأن الحب هو أعمق مصادر الاتصال ، وهو الذي يوحّد بين « الأنا » و « الأنت » المنفصلين في الوجود التجريبي ليجعل منهما شيئا واحدا في العلو وأعجوبة الحب هي أن

تحقيقه لهذه الوحدة يقود كلا من الصديقين إلى تحقيق ذاته فيما لها من طابع شخصي حميم فريد لا نظير له.

* * *

وتحقق الذات لا يتم إلا داخل العالم وفي إطاره. وهذا ما يسميه يسبرز بـ «التاريخية» L'historicité. «والأنا» تعلو في العالم لا خارج العالم، إذ تظل مرتبطة به، فإذا أرادت أن تنمّي حريتها خارج العالم دون أن تستخدمه كوسيلة للتحقق فإنها «تسقط في الفراغ». واتحاد الوجود الذاتي بالوجود التجريبي الذي هو العالم هو تلك «التاريخية» التي أشرنا إليها. وتحقق «الأنا» يتم فوريا، أي في لحظة الاختيار التي تقع في حاضر غنيّ بالأبدية. فأنا موجود وفقا لما اخترتُ أن أكونه. بيد أن الاخلاص والحقيقة وواقع النية الخالصة لا يكون مؤكدا ومضمونا إلا إذا تجسّد، وعبّر نفسه في أفعال تجريبية قابلة للملاحظة. وهكذا لكي تكون الحرية ذاتها ينبغي أن تندمج في العالم، وأن تتخذ على عاتقها مواقف لم يكن لها حق اختيارها، وأن تنمو بالاستناد إلى هذه المواقف. والانسان إذا لم يحقق ذاته في عالم يعلو عليه، ولم يندمج بحريته في هذا العالم، فإنه يظل حلقة في سلسلة أحداث العالم، دون أن يتطور.

ولكن، ما هي العناصر التجريبية التي ينبغي على الوجود أن يحملها على كاهله؟ إنها متعددة ومتباينة إلى ما لا نهاية، غير أن يسبرز يرجعها إلى عدد من العناصر الرئيسية يسميها «المواقف النهائية أو الحدية» Situations-limites، وهي مواقف لا تخلو من تشابه مع تركيبات هيدجر الوجودية. وهذه المواقف النهائية تؤدي مباشرة إلى «العلو»، لأن الوظيفة الحقيقية للجد النهائي هو أن يشير إلى «الما وراء» Au-delà.

والموقف النهائي الأول هو بلا شك «الوجود ــ في موقف».. وهذا معناه أن المواقف التي يمكن أن نوجد فيها متغيرة، ولكن لا بد من أن نوجد دائماً في «موقف ما» وتأتي بعد ذلك المواقف النهائية الأخرى وهي الموت والعذاب

والصراع ، وهي مواقف لا يمكن أن يفلت منها إنسان . وهكذا تواجه «الأنا» مصيرا لا تستطيع تغييره ؛ وهذا المصير «فاجع» فهل يتحدى الانسان قَدَرَه ؟ لن يكون هذا التمرد على القدر مجديا . هل يستسلم له ؟ في هذا التسليم هلاكه . ثمة سبيل واحد مفتوح أمامه ، هو «حب المصير» L'amor fati على حد تعبير نيتشه وباحتمال هذه المواقف النهائية ، والتمسك بها طواعية واختيارا ، تتعالى عليها الحرية وتتجاوزها في الوقت نفسه الذي تحقق فيه ذاتها . وهذه هي سمة الوجود الأصيل .

* * *

يقول يسبرز : «إن فلسفة الوجود لا تتخذ من الوجود الغاية النهائية لها ، وإنما تحملها اندفاعتها إلى أبعد من ذلك ، والحد الأخير لإيمانها هو المنبع الذي منه انبثقت» . وهذا المجهول الذي هو أصل وجودنا والحد النهائي لإيماننا هو ما يسميه يسبرز «العلو» ، ويطلق اسم «الميتافيزيقا» على مجموع الخطوات التي تفتح لنا طريق الوصول إليه .

وليس هناك برهان ممكن وحاسم على وجود العلو . والوجود كما نمارسه في الحرية هو وحده الذي يمكنه أن يمهد لنا الطريق إلى علو يكتشفه في نفسه ، ويكون موضوعا للإيمان ، ما دام لا يبلغه إلا بواسطة وثبة إلى ما وراء كافة العلل وسائر المقولات وجميع الشواهد الموضوعية .

و «العلو» الحقيقي عبارة عن «شفرة» ؛ والبحث عنه معناه الدخول في صلة وجودية معه ، والعثور عليه معناه قراءة الشفرة التي يكونها بالنسبة لي دائما ، وجعله في نفس الوقت حضورا بالنسبة لي .

والشفرة لا تتحدث إلا إلى من هو على استعداد للانصات إليها ، فإذا كنتُ مصابا بالصمم الوجودي فما من موضوع يتحدث إليّ قط بلغة العلو . والشفرة في كل مكان ، وليست في أي مكان . فهي ممكنة في كل مكان ، ولكنها ليست

يقينية في أي مكان يقينا محسوسا . والذي يجاهد هو وحده الذي يقدر على قراءة الشفرة ، لأن الراحة الوحيدة التي يجلبها وجود العلو توجد في قلق الصراع وفي الشعور بأن المرء مهجور وضائع .

فقراءة الشفرة هي بالضرورة تجاوز نحو العلو .. أو هي ثغرة مفتوحة في كثافة الأشياء نحو بعد لا نهاية له ، وأعماق لا سبيل إلى سبر أغوارها .

ومن هذه الناحية يمكن أن تعد فلسفة « يسبرز » محاولة لبلوغ التجربة الصوفية بالسير في طريق فلسفي ، لادماجها وتطبيعها ، فلسفة الوجود ، إذ يؤمن يسبرز بوجود اتصال مباشر بين الوجود والعلو ، بين الأنا والله . بيد أننا لا نقرأ الشفرة إلا بالايمان ، ومع ذلك فإن عيون الايمان لن ترى الله ، وإنما سوف ترى في الأشياء جميعاً « تجليات الله » المتحجب ، الخفي الظاهر في آن معا .

ويكون الوجود على ذلك بحثاً عن العلو .. وفي هذا البحث يكون حضور العلو .. بيد أن الوجود لا يبلغ أبداً تمام ما يبحث عنه ، فمآل المحتوم هو الاخفاق . وشفرة الاخفاق هي الشفرة النهائية لأنها تفتح الطريق إلى العلو . وفي ليل الانعدام الكلي ، ينبثق نور العلو .

جان ـــ بول سارتر

تدين الوجودية بشهرتها وذيوع صيتها في الأوساط الأدبية وغير الفلسفية المتخصصة إلى الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان ـــ بول سارتر؛ وذلك لأنه لم يكن يكتفي بالتعبير عن فكره الفلسفي في كتب ومقالات وأبحاث فلسفية كما فعل أضرابه السابقون: كيركجور ونيتشه وهيدجر ويسبرز؛ بل كان يجسّد هذا الفكر أيضا في روايات ومسرحيات وقصص، مما جعل للوجودية المعاصرة ذلك الانتشار الواسع الذي أحلها في الفكر المعاصر مكاناً لم يحتله من قبل تيار أو مدرسة فلسفية. وهذا بعينه هو ما دفع بعض مؤرخي الفلسفة المعاصرة إلى القول بأن الوجودية هي «بدعة» الفكر المعاصر أو «موضته» الشائعة.

ولقد كان سارتر تلميذاً مخلصاً لهوسرل وهيدجر. فهو في منهجه الفلسفي ملتزم بمنهج التحليل الظاهري كما ابتدعه هوسرل، والعنوان الفرعي لكتابه الرئيسي في الفلسفة «الوجود والعدم» هو «بحث في الأنطولوجيا الظاهرية»، كما أن معظم أفكاره الرئيسية التي تضمنها هذا الكتاب يمكن أن تعد ترجمة فرنسية لفلسفة هيدجر كما عرضها في كتابه «الوجود والزمان» مع تعديلات طفيفة، أو تفصيلات أكثر استفاضة وأبعد تطويرا.

* * *

ولد «جان ـــ بول سارتر» في باريس عام ١٩٠٥. وتوفي والده ـــ وكان ضابطا بالجيش الفرنسي ـــ عقب مولده بثمانية أشهر. واتخذت أمه زوجا آخر وهو

في سن الحادية عشرة. وتنحدر أمه من أسرة ألمانية هي أسرة «شفيتسر»، التي أنجبت الطبيب واللاهوتي الشهير «آلبرت شفيتسر»، وربما تفسّر لنا هذه القرابة تأثره بالروح الألمانية والفلسفة الألمانية التي استمد منها إلهامه. وتلقى سارتر تعليمه في «مدرسة المعلمين العليا» L'Ecole Normale وتخرج فيها عام ١٩٢٩. ومارس تدريس الفلسفة فيما بين عامي ١٩٣١ و ١٩٤٥، وفي خلال هذه الفترة اشترك في الحرب العالمية الثانية جنديا ثم أسير حرب عام ١٩٤٠. وفيما بين عامي ١٩٣٦ و ١٩٤٠ كان قد نشر ثلاثة أبحاث حاول فيها تطبيق منهج هوسرل الظاهري على «الخيال» و«الانفعالات». وفي عام ١٩٤٣ نشر عمله الفلسفي الرئيسي «الوجود والعدم». وما أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها حتى كانت شهرة سارتر قد طارت بوصفه زعيم الوجودية الفرنسية. وأضاف إلى ذيوع صيته تحريره للمجلة الفرنسية الشهيرة «العصور الحديثة» Les Temps Modernes. وتوالت في هذه الفترة مسرحياته ورواياته الوجودية التي ضمنت له مكانة خالدة في تاريخ الأدب الفرنسي. وكانت له مواقف سياسية هامة عبّر عنها في افتتاحياته ومقالاته التي نشرها في مجلة «العصور الحديثة». وكان لتزايد اهتمامه بالسياسة واتخاذه عدة مواقف تقرّب بينه وبين مواقف الحزب الشيوعي الفرنسي أثر في تفكيره الفلسفي، إذ حاول في عمله الفلسفي الكبير الذي يعد آخر أعماله في هذا المجال ــ وهو كتاب نقد العقل الجدلي» الذي صدر عام ١٩٦٠ ــ حاول التوفيق بين نزعته الفردية التي اتسم بها موقفه الوجودي الأصيل وبين النزعة الجماعية الماركسية. وبعد صراع طويل مع المرض دام عشر سنوات تقريبا كانت وفاة سارتر عام ١٩٨٠، بعد أن ترك تراثا أدبيا وفلسفيا وسياسيا غزيرا. ففي مجال الرواية نذكر من أعماله الرئيسية: **«دروب الحرية»** في ثلاثة أجزاء ــ و**«الغثيان»**، وفي المسرح: **«الذباب»** و**«جلسة سرية»**، و**«الأيدي القذرة»**، و**«الاله والشيطان»** و**«سجناء ألطونا»** ــ وفي مجال الفلسفة: **«علو الأنا»**، **«تخطيط لنظرية في الانفعالات»**، **«سيكلوجية الخيال»**، **«الوجود والعدم»** **«الوجودية نزعة انسانية»** ــ **«ما الأدب؟»**، **«نقد العقل الجدلي»**، **«مواقف»** من (١ ــ ١٠)، «بين **الوجودية والماركسية»**.

كما حاول تطبيق التحليل النفسي الوجودي على شخصيات أدبية فرنسية، فكان كتابه عن « بودلير » ، و « **جان جينيه : مهرّجا وشهيدا** » و « **فلوبير، عبيط العائلة** » .

* * *

في مدينة « لوهافر » ، وفي أواخر الثلاثينيات ، حيث كان سارتر يقوم بتدريس الفلسفة في إحدى المدارس الثانوية ــ حدثت له تجربته الوجودية الرئيسية ، وهي التجربة التي وصفها وصفا تفصيليا دقيقا في أول رواية له ، وأعني بها « الغثيان » La Nausée التي صدرت عام ١٩٣٨ . إذ يرى سارتر أن لهذه التجربة ، وهي تجربة ذاتية صرفة قيمة ميتافيزيقية ، فهي تكشف لنا عن صميم الوجود ، وهي من هذا الوجه تتيح لنا رؤية جديدة لعالم الأشياء والانسان . وهذا الكشف الوجودي الذي عَرَض لسارتر مصادفة في مدينة Le Havre يتألف من رفع مفاجيء للحجاب عن الوجود ، مبيّناً أن « الأشياء يمكن أن تكون أي شيء آخر » وأنها لا تتمتع بأي ثبات ، وإذا كانت تبدو لنا أنها لا تتغير ، فذلك بسبب كسلها وكسلنا . وهذا ما يسميه سارتر بالطابع العَرَضي للوجود Contingence . فإذا أدركنا هذا الطابع رأينا الأشياء المألوفة تفقد فجأة إتساقها وهويتها ، ولا تعود الألفاظ تُخفي الأشياء التي ــ بعد أن تجردت من أسمائها ــ توجد هناك عنيدة جبارة في ماديتها الغُفْل وفي لا معقوليتها . وهذا الكشف يفرض علينا الفكرة أو الشعور بأن كل شيء يمكن أن يحدث ، وأنه لا توجد قواعد أو معايير ، أو إطارات ثابتة غير متغيرة ، وأن المكان والزمان مرنان مائعان . ونتيجة لهذا الانزلاق أو هذا التلاشي للعالم اليومي ، نغوص في بحر من الغثيان .

ويتحول هذا الغثيان إلى خوف حين تكشف لنا هذه الرؤية للعالم ، لا عن فقدان الضرورة ــ التي هي الأساس للوجود ــ فقداناً تاما ، بل أيضا عن هذه القوة على التضخم التي لا تقف عند حد ، والتي يتميز بها العالم ــ كأنها

تضخم الورم السرطاني ــ دون علة أو قانون اللهم إلا قانون الدفع الأول . فالوجود الذي لا يستطيع أن يمتنع عن أن يمتنع عن أن يوجد ينزع بحركته الطبيعية إلى أن يبتلع كل شيء ، ويملأ كل شيء . وليس الغثيان سوى هذا الشعور بالاختناق الذي يسببه ذلك الكشف للوجود ، كأنه شيء يأخذك من كل جوانبك بغتة ، شيء يتوقف من أجلك ، ويثقل على قلبك « كأنه حيوان ضخم لا يتحرك » .

وعن هذا الشعور الخانق بالغثيان يتولد الشعور بالقلق الذي يكشفني لذاتي باعتباري شعوراً ، أما أنه يكشف لي في اللحظة نفسها عن العدم بوصفه مطارداً للوجود . وهو الكشف الذي لاح من قبل لهيدجر عن طريق هذا الشعور بالقلق نفسه .

والحرية تقوم على العدم ، بل هي هذا العدم نفسه ، أعني الامكانية التي أملكها في أن أكون ــ عن طريق الوعي ــ الموجود الذي ليس أنا ، وفي ألا أكون الموجود الذي هو أنا . بل يذهب سارتر إلى أن الانسان مرغم على أن يكون حرا ، من حيث أنه لا يستطيع أن يتحاشى الاختيار ، لأن الامتناع عن الاختيار هو نفسه اختيار . والوعي هو ذاته حرية ، ولا يمكن إلا أن يكون ــ بالضرورة ــ كذلك ، أي من حيث تركيبه الوجودي . ولهذا كانت الحرية عبئاً ثقيل الحمل ، لا مفر منه ؛ وفيها شيء شديد الوطأة من حيث أنها تضع فوق كاهلي ثقل وجودي وثقل العالم . ولكنها القيمة « الوحيدة » لأنها لا ترتكز إلا على نفسها ؛ كما أنها القيمة المطلقة ، إذ لا قيمة إلا بها .

وكما يتكشف العدم في الشعور بالقلق ، فكذلك تكشف تجربة الغثيان عن نوعين من الوجود : الوجود ــ في ــ ذاته en soi والوجود لذاته pour-soi . الوجود الأول هو ببساطة وجود الأشياء ، أما الوجود الثاني فهو وجود الذات والأنا والشعور ، وكلاهما يختلف عن الآخر اختلافا جوهريا . الوجود ــ في ــ ذاته من حيث تعريفه نفسه ــ لا يشير إلى نفسه كما يفعل الشعور بـ « الذات فهو في هوية

مطلقة مع ذاته ؛ فهو من هذه الناحية وجود مُصْمت بالنسبة إلى نفسه ، لأنه ممتلىء بنفسه دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله في مقابل خارج على صورة شعور ، وهو وجود « متكتل ليس فيه سر ، و « جوانبه » لا يمكنها أن تتحقق ، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد ، ونشاط لا يمكنه أن يفعل » ، ولما كان ممتلئا بذاته ، فإنه ما هو عليه ، ولا شيء أكثر من ذلك .

والانسان هو الكائن الذي يفتح ثغرة في هذا الوجود الضيق المتكتل الممتلىء بنفسه والذي هو في هوية مع ذاته . والشعور هو الذي يفتح باب العدم في العالم ، وبالحرية يجيء العدم إلى العالم .

ذلك أن حرية الانسان تسبق ماهيته وتجعلها ممكنة ، فماهية الانسان « منوطة بحريته » ، ولا تمييز بين الحرية ووجود الانسان ، فالانسان هو حريته كما سبق أن بيّنا ، لأن الحرية هي الشعور ذاته ، ولا يمكن أن يحيا الانسان بلا شعور .

ويتفق سارتر مع هيدجر في أن الحرية تتكشف للانسان بواسطة القلق ، فالقلق هو كيفية وجود الحرية باعتبارها شعورا بالوجود ، وفي القلق تكون الحرية في وجودها « موضع سؤال بالنسبة لنفسها » ، فالأنا التي أكونها الآن تعتمد — في الواقع — في نفسها على الأنا التي لستها بعد ، كما أن الأنا التي لستُها بعد تعتمد على الأنا التي أكونها الآن ، فأنا مصيري ، أو مستقبلي الخاص ، أو ماهيتي التي تتشكل وفقا لأفعالي الحاضرة والمستقبلة . بيد أن الانسان ينزع إلى الهرب من القلق الذي يفرض عليه هذه الضرورة الدائمة من اللحاق بما وراء ذاته ، نحو مستقبل هو نفسه في حالة هروب مستمر . وهذا الهروب هو ما يسميه سارتر « بسوء الطوية » La mauvaise foi الذي يمكن أن نقارنه بفكرة « السقوط » أو « الابتذال » أو « الوجود الزائف » عند هيدجر .

وتلح فلسفة سارتر على وجود نوعين من الشخصيات يتخذ كل نوع منها موقفا مختلفا إزاء القلق . فثمة نوع يقاوم انطباعات أو ميولا أو دوافع يرى الناس الذين نسميهم « أسوياء » أنهم مجبرون على كبتها ، وهم يلومون أنفسهم في الوقت نفسه

على أنهم لم يفعلوها ؛ وهناك نوع آخر يستسلم لها كلية ، لا عن سلبية خالصة ، بل عن تصميم راسخ على أن يلابسها . وهذا الموقف الأخير هو الذي تختاره شخصيات سارتر على أمل الوصول بذلك إلى حقيقة لا يستطيع الرجل السوي أن يبلغها . وهذا الاتجاه هو ما يسميه سارتر بالغشّ نظرا لما فيه من عنصر الارادة والتصميم ، ولما فيه بحكم ذلك من عنصر باعث على القلق والارتياب في أعين الأسوياء الذين يطلق عليهم سارتر لفظ « الأوغاد » Salauds ، وهم أوغاد لأنهم يعيشون حياة الهروب من القلق ، أو حياة « سوء الطوية » . أما النية النقية فمجهود أبذله لأكون على وفاق مع ذاتي ، أي لمعارضة التفكك في صميم الوجود ، هذا التفكك الذي هو تركيب جوهري للوجود ـــ لذاته ، أي للشعور ، بعكس الوجود ـــ في ـــ ذاته الذي هو ملاء مطلق ، وتساوٍ تام للمضمون مع المتَضَمَّن .

* * *

وفلسفة سارتر فلسفة مفتوحة على الآخرين ، أي أنها تعترف بوجود « الغير » ، بيد أن العلاقات التي يمكن أن تقوم بيننا وبين هذا الغير محكوم عليها بالفشل مقدّما . « والنظرة » هي التي تكشف لي عن وجود « الآخر » . ففي شعوري بالخجل مثلا ، أخجل من نفسي أمام « الآخر » . وحين أرتكب عملا شائنا دون أن يراني أحد ، قد لا أخجل ، ولكنني حينما أتخيل أن أحدا كان من الممكن أن يرى ما فعلت ، ينتابني الخجل ، فالخجل إما أن يكون أمام الغير مباشرة أو أمام الغير بالتخيل ، فهو يرتبط دائما بشعور المرء أنه مرئي من الآخرين .

فنظرة الغير إذن هي التي تبعث الخجل في نفسي من نفسي ، ولولا أن الآخر يراني وينظر إليّ لظللتُ شيئا بين الأشياء لا يمتاز عليها في شيء ، ولكن بنظرته إليّ يحيلني أنا الآخر إلى شيء بين الأشياء ، وأدخل في عالمه كموضوع للنظر والتأمل .

المسألة إذن صراع بيني وبين الآخر ، « صراع حتى الموت » كما يقول هيجل . فالغير هو هذه الامكانية الدائمة لإحالتي إلى موضوع مرئي ، وهو هذا الارتداد المستمر للأشياء ، نحو حدٍّ أعتبره موضوعا على بُعْد معين مني ، وفي الوقت

نفسه يفلت من قبضتي ما دام يبسط حوله أبعاده الخاصة به . فظهور « الآخر » أشبه بتصدع يحدث في عالمي ثغرة واسعة تنساب منها الأشياء نحو الآخر ، ونزيف مستمر لا أستطيع إيقافه . « والآخر » موت لإمكانياتي بحيث لا أعود سيدا للموثق بظهوره في عالمي . « والخطيئة الأولى هي ظهوري في عالم يوجد فيه الغير » أو « الجحيم هو الآخرون » على حد تعبير سارتر الشهير في مسرحيته « جلسة سرية » . وباختصار ، فإن دعوى سارتر الأساسية هي « أن الغير يسلبني عالمي » .

بيد أن هناك تجربة أخرى في علاقتنا بالغير هي تجربة « الوجود ــ مع الآخرين » . وجود الانسان مع الناس « في مجتمع » . ولكن سارتر لا يرى في هذه التجربة أي كشف ميتافيزيقي له قيمة ، وإنما هي مجرد امتداد تجريبي للوجود ــ من أجل ــ الغير L'Etre-pour-autrui .

ولما كان الله هو « الآخر » المطلق الذي يرى « الذات » الانسانية دون أن تراه ، والذي يحيل « الأنا » إلى موضوع دون أن تستطيع « الأنا » إحالته إلى موضوع ؛ ولما كان الانسان لا يستطيع أن يكون حرا إذا تحول إلى موضوع دون أن يكون في إمكانه إحالة « الأنت » الآخر إلى موضوع ، فإن سارتر ينكر وجود الاله ، ويعلن أن إلحاده إلحاد جذري ، أي في طبيعة فلسفته الوجودية نفسها ، من حيث أن الاله تركيب أنطولوجي يناقض بعضه بعضا ، إذ ينبغي أن يكون من حيث الثبات والامتلاء بنفسه وجودا ــ في ــ ذاته ، ومن حيث الشعور والوعي وجودا لذاته ، ولما كان الجمع بين هذين الوجودين أمرا محالا ، فإن وجود الاله إذن محال . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، لما كان المشروع الأساسي للانسان هو أن يكون إلها ــ في رأي سارتر ، ولما كانت فكرة الاله متناقضة ، وكان لا بد للانسان أن يفقد حريته وحقيقته ــ من حيث هو إنسان ــ لكي يجعل الاله موجودا ــ فإن الانسان يفقد نفسه دون طائل ، ويسعى سعياً لاغناء فيه ، ويكون بذلك « حماسة لا فائدة منها » .

* * *

كانت هذه العبارة الأخيرة هي الجملة التي ختم بها سارتر كتابه « الوجود والعدم » ؛ بيد أنه منذ صدور هذا الكتاب عام ١٩٤٣ ، خاض سارتر غمار أحداث سياسية واجتماعية خطيرة ، وشارك فيها مشاركة فعّالة ، فكان من الطبيعي أن تطرأ على نزعته المغالية في الفردية تحولات جوهرية ، وهذا ما حدث فعلاً في انتاجه الذي أعقب صدور كتابه « الوجود والعدم » . وتبلورت هذه التحولات في وجهة النظر في كتاب فلسفي ضخم صدر عام ١٩٦٠ هو كتاب « نقد العقل الجدلي » ، وفيه تتضح نزعة جديدة إلى العمل الجماعي المشترك ، كما نتبيّن فيه تحولاً جذريا عن كثير من آرائه الوجودية السابقة .

ويزعم سارتر أنه يأخذ على عاتقه في هذا الكتاب مهمة أكثر أساسية ، ألا وهي أن يضع أساسا عقلياً لـ «كل» تفكير في المستقبل عن الانسان ، أي أساسا للأنتروبولوجيا المستقبلة . كما أنه يضفي على فلسفته الوجودية طابعا تاريخيا لا شك فيه . ويتحول الفعل عنده — بعد أن كان نشاطا ذاتيا حرا يقوم به الفرد لتوكيد حريته في وجه حرية الآخرين — يتحول إلى نشاط مادي واقعي يقوم به كائن اجتماعي تاريخي يهدف إلى تغيير العالم . فهو يحاول — بعبارة موجزة — التوفيق بين كيركجور وماركس . ويعلن في كتابه الجديد ، أن نقطة البدء بين الوجوديات على اختلاف أشخاصها وبين الفلسفة الماركسية واحدة ألا وهي أسبقية الوجود على الماهية .

ويعترض سارتر على تحويل الماركسية إلى مذهب . ولذلك فإن اختلافاته الرئيسية تقوم بينه وبين الماركسيين المعاصرين ولا تقوم بينه وبين ماركس نفسه .

والعيب الأساسي الذي يأخذه على الماركسية هو إغفالها للبعد البشري في فهم الانسان وعلاقاته الاجتماعية ، فهي تبتلع كل ما هو فردي وتقضي عليه . على حين أن منهج ماركس الأصلي كان مبنياً على الارتقاء من المجرد إلى الواقع ، ومن الكلي إلى الجزئي ، أي عكس ما كانت تقوم به الفلسفة الهيجلية .

والفرد ليس نتاجا للظروف المادية ، والاقتصادية منها بوجه خاص ، بل إنه

يستطيع أن يتخطى بأفعاله مجال الظروف المادية ليصنع التاريخ ، ويؤثر في مجرى الأحداث . وإذا كان للماركسيين المعاصرين أن يُخلصوا للديالكتيك فعليهم أن يفهموا العلاقة بين العصر والانسان فهما جدليا صحيحا . فبدلا من أن يبحثوا عن « العصر » في « الانسان » ، عليهم أن يضعوا العصر والانسان كلا منهما في مواجهة الآخر ، وأن يسعوا إلى تعميق العصر من خلال الانسان وتحت تأثيره ، تماما كما يعمّقون الانسان من خلال العصر الذي يعيش فيه . وهذه الحركة الدائبة بين الانسان والعصر ذهابا وإيابا — هي التي من شأنها أن تعمّق الديالكتيك وتفتح أمام المنهج الماركسي آفاقا جديدة .

ويعتقد « سارتر » أن الماركسية هي « فلسفة العصر التي لا مهرب منها » ولهذا يرى أن محاولته الوجودية ما هي إلا وسيلة لإخصاب الماركسية ، وأنها قد تجلب حياة جديدة إلى مذهب قد تحجر إلى حين . وأن كل ما يقترحه سارتر هو أن يتخلى الماركسيون المعاصرون عن تصوراتهم القطعية المُسْبَقة ، وأن يتحولوا « بفكرهم إلى الداخل » ، وجعله فكراً عينيًا . فالماركسية مثلا — لا تقوم على مفهوم « الفرد » ، بل على مفهوم « الطبقة » . فإذا نحن طعّمنا الماركسية بالوجودية ، استطعنا أن نتبيّن كيف تنشأ فكرة الطبقة ، على حين أن الماركسيين يفقدون رؤية جميع العوامل العينية الفعلية التي تحدد حياة الانسان ، وبهذه الطريقة لا يحتفظون بشيء حتى عن مفهومهم الخاص عن « شمولية » التاريخ ، اللهم إلا من حيث قدرتها على التلاؤم مع نظرتهم المجردة التخطيطية للتاريخ وللعالم .

ويزعم سارتر أنه وجد في مركز النظرية الماركسية مكانا خاليا ، وهذا المكان الخالي هو الذي يريد أن يملأه بأنتروبولوجيا عينية . والمفهوم الأساسي الذي يعوّل عليه سارتر لاعادة الشباب إلى الماركسية هو مفهوم « البراكسيس » Praxis أي الفعل أو النشاط الانساني ، الذي يجعل من إعادة « أنسنة » Rehumanizing الجدل أمرا ممكنا . فالمهمة التي يأخذها سارتر على عاتقه هي أن يضع خريطة للنشاط الانساني منظورا إليه من الداخل والخارج على السواء . بحيث يبدو هذا

النشاط بوصفه أداة العملية التاريخية. والدور الخاص الذي تقوم به الوجودية في تفسير هذه العملية هو الإلحاح على خصوصية كل حَدَثٍ تاريخي.

هذا هو التحول الجذري الذي أصاب وجودية سارتر في الصميم والذي لا نستطيع بدونه أن تكتمل لنا صورة واضحة عن فلسفته.

جَبْرِيل مارْسِل

نستطيع أن نقول ــ ونحن نختتم التيار الوجودي بفلسفة جبرييل مارسل ــ إن هذا التيار يتشعَّب فرعين رئيسييْن: يضم أحدهما نيتشه وهيدجر وسارتر، ويضم الآخر كيركجور ويسبرز ومارسل. فثمة تشابهات نلقاها داخل فلاسفة كل فرع بين بعضهم والبعض الآخر. بيد أن الاختلاف الرئيسي بين كل جماعة هو مشكلة الله. فعلى حين تبتعد الجماعة الأولى عن الله وتسودها نزعة إلحادية واضحة، تقترب الجماعة الثانية من الله وتسعى إلى الوصول إليه بصورة أو بأخرى.

وفلسفة جبرييل مارسل التي نعرضها الآن تعتمد على تجربة صوفية لا شك فيها، وتصدُر عن منبعين أساسييْن هما: سقراط والمسيح. وعلى الرغم من أن جبرييل مارسل ينفر نفوراً شديداً من إدراجه تحت مذهب معين، ويرفض إدخاله في زمرة الوجوديين، فإنه يؤثر إذا كان لا بد من تسمية فلسفته بالسمة الغالبة عليها، أن يُطْلق عليها اسم «السقراطية المسيحية» أو «السقراطية الجديدة».

* * *

ولد جبرييل مارسل في باريس عام ١٨٨٩ من أسرة تتمتع بالثراء والثقافة. وكانت تربيته الأولى متحررة، لم يلقَّن فيها تعاليم الديانة المسيحية، وفقَد والدته وهو في الرابعة من عمره، فتولت تربيته خالته التي كانت بدورها بروتستانتية

متحررة ولم يلبث الأب أن تزوج هذه الخالة بعد مضي عدة سنوات على وفاة زوجته الأولى .

وأولع « مارسل » بالمسرح منذ صباه الباكر ، وكتب أول مسرحية له وهو في سن الخامسة عشرة . وكان طالباً متفوقاً في دراسته تفوقا ملحوظاً يذكُرنا بتفوق برجسون ، فكان ينتزع الجوائز الأولى دون انقطاع . وأتاحت له مناصب أبيه التي تولاها خارج فرنسا ـــ فقد كان سفيراً لبلاده في الخارج ـــ أن يتعرف على الحياة في كثير من البلدان الأوروبية .

وتلقى مارسل تعليمه الجامعي في السوربون ، ونال دبلوم الدراسات العليا من هذه الجامعة برسالة عنوانها : « تصورات كولريدج الميتافيزيقية من حيث علاقتها بفلسفة شلنج » . وفي عام ١٩١٠ نال درجة الأجرجاسيون في الفلسفة ، أي دبلوم مدرسة المعلمين العليا ؛ وفي هذا العام نفسه التقى ببرجسون الذي كان يلقي محاضراته ـــ بعد اعتكاف طويل ـــ في الكوليج دي فرانس . وقد تأثر « مارسل » تأثرا كبيرا بفلسفة برجسون الحيوية .

وفي عام ١٩١١ قام بتدريس الفلسفة بليسيه مدينة « فَنْدوم » ، ومنذ ذلك الحين أخذ ينتقل من مدرسة إلى أخرى دون أن يستقر في واحدة منها أكثر من بضعة شهور . وهجر مهنة التدريس نهائيا عندما شرع في كتابة « يوميات ميتافيزيقية » .

وعندما اشتعلت الحرب العالمية الأولى ، أعفته صحته المعتلة من الخدمة العسكرية ، ولكنه التحق بإدارة البحث عن المفقودين التابعة للصليب الأحمر . وفي هذه الفترة من حياته نشر مقالاً عن الفيلسوف الأمريكي جوزياه رويس Josiah Royce في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » .

وتعد الفترة التي أعقبت انتهاء الحرب العالمية الأولى منذ ١٩١٩ إلى ١٩٢٣ فترة انتاجه المسرحي الغزير ، إذ ظهرت له مسرحيات رباعية من مقام فادييز ،

« ومحطِّم الأصنام » و « قلب الآخرين » ، و « موت الغد » و « رجل الله » (التي نشرت عام ١٩٢٥) ، و « مصباح النعس » و « ترفيه بعد الوفاة » .

وفي عام ١٩٢٩ كان مارسل قد تغلب على شكوكه الروحية ، فتحول إلى الكاثوليكية ، وعُمِّد في كنيسة البندكتين ، وكان إشبينه حين تلقى العماد هو الكاتب الفرنسي المعروف : « فرانسوا مورياك » .

وحين شبت الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ ابتعد عن باريس وأقام مع زوجته في منطقة « كوريز » حيث أخلد إلى الصمت التام ، ولم ينشر شيئاً إلا بعد انتهاء الحرب ، عندما كتب مجموعة من المقالات الجريئة في مجلة كندية غداة انتصار الحلفاء .

وفاز « مارسل » عام ١٩٤٨ بجائزة الأدب الكبرى من الأكاديمية الفرنسية ، كما حصل على وسام اللوجيون دونور » ، وظفر بعضوية المعهد الفرنسي ابتداء من ١٩٥٢ خلفاً لإميل بربيه » Emile Brehier مؤرخ الفلسفة الشهير . وخلف هنري برجسون في مقعده بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية .

وألقى « مارسل » بين عامي ١٩٤٩ و ١٩٥٠ عدة محاضرات بجامعة أبردين Aberdeen باسكتلندا ، وهي المحاضرات المعروفة باسم محاضرات جيفورد Jifford . وتوفي « جبريل مارسل » عام ١٩٧٣ .

* * *

ومن أهم الكتب التي تركها « مارسل » في مجال الفلسفة نذكر : **« يوميات ميتافيزيقية »** التي كتبها فيما بين ١٩١٣ و ١٩٢٢ ونُشِرت عام ١٩٢٧ ؛ **« الوجود والمِلْك »** Etre et Avoir (١٩٣٥) ، **« من الإباء إلى النداء »** (١٩٤٠) ، **« الانسان الجوّال »** (١٩٤٤) ؛ **« ميتافيزيقا رويس »** (١٩٤٥) ؛ **« فلسفة الوجود »** (١٩٤٩) ؛ **« سر الوجود »** (١٩٥٠) ؛ **« الناس ضد النزعة الانسانية »** (١٩٥١) ؛ **« تدهور الحكمة »** (١٩٥٤) ؛ **« الانسان المشكل »**

(١٩٥٥)؛ «الخلفية الوجودية للكرامة الانسانية» (كتبه بالانجليزية وظهر عام ١٩٦٣).

ونذكر من مسرحياته التي لا تنفصل عن انتاجه الفلسفي: «**رجل الله**»؛ و«**العالم المكسور**»؛ و«**طريق القمة**»، «**والفضل الإلهي**»؛ «**ورباعية من مقام فادييز**»؛ «**والقلوب النهمة أو الظمأ**»؛ «**ومصباح النعس**»، و«**روما لم تعد في روما**» و«**محطم الأصنام**» و«**قلب الآخرين**» و«**المنار**»؛ و«**نحو مملكة جديدة**».

* * *

والفكرة الرئيسية في فلسفة مارسل هي أن الايمان ليس حالة — أو جهة بالمصطلح الفلسفي Modalité — من حالات الفكر بوجه عام، وهو لا ينتسب إلى العقل بأي حال من الأحوال، وإنما هو واقعة من وقائع الذات الفردية المتجسدة، ولا يمكن أن يُرَدَّ إلى «الأنا» التجريبية. هذه الفكرة الرئيسية يمكن أن نجدها عند كيركجور، بيد أن «مارسل» اهتدى إليها دون أن يقرأ سطرا من فلسفة كيركجور؛ كما يمكن أن نلمسها عند يسبرز، ولكن «مارسل» سبق «يسبرز» بعشرة أعوام في طريق الوجودية. والواقع أن «مارسل» قَطَع بجهده الخاص الطريق الذي يفضي من المثالية إلى الوجودية، وهذا الطريق قاده في الوقت نفسه من الفلسفة الوجودية إلى الايمان الكاثوليكي.

وفضلا عن ذلك فإن «مارسل» يرفض كل صورة من صور المذهب رفضا قاطعا، حتى لو كان هذا المذهب مؤلَّفا من مفارقات، كما هي الحال عند يسبرز. والشكل الذي يتبدى عليه فكرُه هو الشكل الأدبي: في المسرحيات، واليوميات، والمحاضرات والمقالات، وهو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتلاءم مع «فلسفة عينية» تتمسك دائما بما هو عينيٌّ في التجربة الانسانية المعاشة، وتسعى إلى إلقاء الضوء على هذا الجانب أو ذاك من جوانب الوجود، ذلك الوجود الذي تراه من حيث المبدأ «سرًّا» Mystère إزاء العقل.

ويحسن بنا قبل أن نعرض لمحاولة «مارسل» في اكتناه هذا «السر» وسبر غوره، أن نبيِّن كيف يشخصّ «مارسل» العلل والأوصاب التي تحول في العصر الحاضر دون الشعور بوجود هذا السر وبالتالي تحول دون مواجهته. ونحن نعتقد أن هذا الجانب النقدي في فلسفة مارسل أشبه بإماطة الأذى عن طريق التجربة الصوفية، وتعبيد السبيل للسير في الاتجاه الذي يستجيب لمطلب العلو.

* * *

العالَم الذي يراه «مارسل» عالم مكسور.. كالساعة المكسورة سواء بسواء.. «التي إذا ما رفعتها إلى أذنيك فلن تسمع شيئا من دقاتها.. هذا العالم من البشر كان بالأمس ينطوي على قلب يحرّكه، لكن يلوح أن هذا القلب قد توقف عن الخفقان». هذه كلمات شخصية من شخصيات «العالم المكسور»، إحدى مسرحيات جبرييل مارسل. ومصدر هذا الكسر هو النزاع بين الأمم وبين الطبقات الاجتماعية، تلك الحرب الدائمة التي تسود عالم اليوم والتي اكتشف تصويرا لها عند نيتشه عندما ذهب في كتابه «إرادة القوة» إلى أن «العالم مجموعة ثابتة من القوة العاصفة التي لا يهدأ تيارها المتغير أبدا.. وأن هذا العالم هو عالم إرادة القوة ولا شيء غير هذا...». ويتميز هذا العالم بخصال رئيسية ثلاث: الأولى هي أن الانسان قد أصبح فيه هو ومهنته شيئا واحدا، والثانية هي أن التصنيع أصبح فيه منهجا إلى إهدار قيمة الانسان؛ والثالثة هي أن روح التجريد ولّدت فيه الطغيان واليأس.

وفي رأي «مارسل» أن قيمة الانسان تنحدر انحدارا شديدا عندما يتحول إلى مجرد مجموعة من الوظائف الحيوية والاجتماعية، فيصبح فردا ذا بعد واحد، شبيها بالآلة. والديموقراطية — وهي في نظره الأيديولوجية التي تبرِّر هذا الانحدار من الناحية النظرية — هي دولة «المبنى للمجهول» التي يتحكم فيها المجرد واللاشخصي و«الرأي العام» الذي لا يستند إلى أية تجربة. ويرفض مارسل التعاون الضار الذي يقوم بين الاتجاهات التكنوقراطية العلمية والقوى الحاكمة

الشمولية . كما يرفض التزاوج المزعوم بين الدعوى إلى القومية والثورة الصناعية . فالانسان في ظل هذا التزاوج يستحيل إلى مجرد عنصر ، مجرد ترس في الآلة الكبرى الشمولية : آلة الدولة ، ويصبح ولا وجود له إلا في خدمة هذا الواقع الشمولي .

ويتحول هذا النقد الموجّه ضد التصور الشمولي للدولة وضد الأساليب التكنوقراطية إلى نقد موجه ضد النزعة العقلية المجردة وضد الاتجاه الوضعي الذي يكتفي « بالموضوع » ويقف عنده ؛ وعندئذ « لا تعدو أن تكون الفلسفة في جوهرها مجرد النظر الخارجي . وهذا « التخارج » ـــ إن صحّ هذا التعبير ـــ هو الذي جعل الانسان المعاصر « موجود في موقف لم يعد فيه ثمة اتصال بينه وبين نفسه ، وأنه يوجد دائما خارج ذاته بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة » ، وهذا ما يسمى في الفلسفة المعاصرة « بالاغتراب » Aliénation .

وعندما يشعر الانسان بالاغتراب وما يصاحبه من يأس وقلق ، يشعر في قرارة نفسه بالحاجة إلى الوجود الحق ، ويتولد لدى الانسان الاحساس بأن هذا العالم ليس إلا قطاعا من واقع مستور محجوب عنه . وهنا يقف وجها لوجه أمام « سر » الوجود .

فما معنى هذا السر عند جبرييل مارسل ؟

الفلسفة عند مارسل لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما تفضي إلى سر الوجود ، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات . وقد ألح مارسل كثيرا على التفرقة بين المشكلة والسر . المشكلة شيء أصادفه وأجده قائما بأكمله أمامي ، ولكنني بهذا نفسه أستطيع أن أحاصره وأخضعه ؛ بينما السر شيء أشتبك فيه أنا نفسي ، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا تفقد فيه التفرقة بين ما هو في نفسي ، وما هو أمامي دلالتها وقيمتها الأصلية . والخطأ الرئيسي في الفلسفة ينحصر في أنها تُنزِل السر إلى مرتبة المشكلة ، أو إلى موضوعية بحتة على رغم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل . والواقع أنه « بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن نتنفسها » كما يقول مارسل في كتابه : « من الإباء إلى

النداء » . والمشكلة شيء خارجي بحت تقف منه الذات متوقفا منفصلا تمام الانفصال ؛ أما السر فمسألة يوضع فيها وجودي كله موضع الاعتبار ، فهو شيء أشتبك فيه أنا نفسي ، وبهذا ينطوي على ذاتي ، ولا يمكن أن أجعله موضوعا للفكر إلا إذا جعلت نفسي موضوعا للفكر كذلك . فلا فرق مثلا بين أن أسأل ما هو الوجود ، وبين ما هو وجودي أنا ، لأن الوجود سر من الأسرار . الحرية سر لأنها في قلب الفكر الذي يحاول البحث عن معناها ، والحب سر لأنني أرتبط فيه بكل وجودي وكياني . وهذه الأسرار جميعا مظهر لسر واحد ، هو سر الوجود . الوجود هو السر الأكبر ، أو سر الأسرار ، ولا حل له ، لأنه ليس مشكلة ، وهو حاضر حضورا دائما ، ونحن نشارك في هذا السر دون أن نمتلكه ، ونتعرف عليه ونشعر به دون أن نحيط بمعرفته أو نسبر غوره تماما .

* * *

وفلسفة مارسل تقوم على التجربة الشخصية ، ولكنه لا يكتفي بوصفه هذه التجربة فحسب ، وبذلك يتجاوز علم الظواهر الذي وضعه هوسرل وانتهجه هيدجر وسارتر ، وإنما يريد أن ينفذ من هذه التجربة الشخصية إلى الأنطولوجيا .. إلى سر الوجود . ومن ثمّ فإنه يهدف إلى أن يعيد للتجربة الانسانية ثقلها الوجودي أو الأنطولوجي .

والبحث عن الوجود الحق العام عند مارسل يقوده فورا نحو الوجود المتبادل بين الذوات الفردية والحوار الخلاق بين « الأنا » و « الأنت » . وهذا الوجود لا يظهر لي إلا حين أكف عن النظر إلى « الآخر » بوصفه موضوعا ، أو أداة في خدمة أهدافي ، وأبدأ في النظر إليه على أنه غاية في ذاته ، وأن له قيمته الخاصة به التي تعادل قيمتي . وهنا تخلع الميتافيزيقا الطابع الديكارتي تماما ، وبدلا من أن أقول : « أنا أفكر » ، أقول : « نحن موجودون » .

وإذا كان سارتر يبدأ من الحرية ، وينتهي إلى أن الصراع هو محور العلاقات بين الأفراد ، فإن مارسل يبدأ من الحوار مع الآخرين ، ومن التواصل معهم .

وبذلك يقيم فلسفته على المشاركة والحب . وعندما يحاول التفكير في الوجود ، فإن تجربة الحب هي التي تزوّد فكره بالوقود « وذلك لأن الحب يقتضي حضور موجود واقعي يقوم بفعل ما في مواجهتي ، وتصدر عنه أسئلة وإجابات ، وومضات ونداءات تؤدي إلى تغيير حياتي » . فموضوع الحب هو وجود الشخص الآخر وليس الفكرة العقلية التي تكونها عنه .

ويفتح التواصل مع « الآخر » في أكثر أشكاله عمقا واكتمالا وهو الحب — الطريق إلى الله . إذ لا يمكن أن يكون ثمة حب حقيقي إلا في الله ومن خلاله . « والحياة الخاصة بالفرد هي وحدها التي تمثل المرآة التي ينعكس عليها وجود اللامتناهي . والعلاقات الشخصية وحدها هي التي ترشدنا إلى وجود شخص آخر له وجود يتعدى نطاق نظراتنا اليومية » . ولا نستطيع أن نفرض الصمت على الحاجة إلى العلو إلا بواسطة فعل تعسفي لا أساسي له ، من شأنه أن يستأصل الحياة الروحية من جذورها . فالانسان لا يستطيع أن يفسر نفسه لنفسه ، أو أن يفهم نفسه إلا إذا انفتح على علو . ويتضح ذلك في سلوكين رئيسيين للانسان هما الوفاء والأمل .

والأمل — في نظر مارسل — هو التركيب الطبيعي للمصير الانساني . وفي كتابه « الانسان الجوّال » أراد أن يقيم ميتافيزيقا للأمل في صورة إجمالية . وخلاصة رأيه أننا بالأمل نتعرف على العقبات التي نصطدم بها أثناء الفعل ونضعها في مكانها الصحيح ، وقبولها للتغلب عليها ، وبهذا نستخدم الأمل كوسيلة لتحقيق أنفسنا وتوكيد شخصيتنا عن طريق مواجهة هذه العقبات التي من شأنها أن تفضي إلى اليأس . فالأمل معناه أننا عقدنا العزم على السير إلى نهاية الشوط عبر كل العقبات . إنه — بمعنى ما — المقدرة على الاقدام دون انقطاع على شوط جديد ، ومرحلة جديدة . والمحرك في هذا السلوك هو إقبال معين على الحياة ، وحماسة معينة تأبى الاذعان ، وتؤمن دائما بتشرب الأحداث . وإننا لنؤكد بواسطة الأمل أننا نؤمن بوجود مبدأ خفي يتواطأ معي سرا ، ولا يمكنه هو أيضا إلا أن يريد ما أريد ، على الأقل إذا كان ما أريده يستحق أن أريده ، وأن أريده في الحقيقة

من كل قلبي. وهكذا يرى مارسل في الأمل الذي يستند إلى الايمان نوعا من البرهان على وجود العلو. والأمل الذي يعني التضامن الشامل في سبيل التقدم نحو المثل الأعلى يقتضي منا مساعدة الغير وتأييد جهودهم في سيرهم قُدُما إلى الأمام نحو المثل الأعلى المشترك. فهو التأهب للدخول في تجربة المشاركة والتعاطف والحب.

وإمكان قيام الاتصال بين «الأنا» و «الأنت» يمكن أن يتصاعد فيصبح تواصلا مع «الأنت المطلق» الذي هو الله. «والوفاء» الحقيقي للغير هو الذي يصعد بنا إلى الله، لأن الله هو «الأنت» الذي يبادلنا الوفاء دائما، ولا يتخلى أبدا عن الانسان، ولا يمكن أن يغدر به. وما الوفاء إلا نداء إلى الله لكي يشهد على وفائنا، ولكي يكون له ضامنا وحافظا. والوفاء يكون دائما مطلقا وبلا أية تحفظات أو شروط، لأن الوفاء المكبَّل بالشروط والقيود ليس وفاءً، بل ارتيابا وشكا، وبالتالي فإن هذا الوفاء المطلق، يرغمني بواسطة طبيعته نفسها — على الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى المطلق الالهي. وهذه الصلة بيني وبين الله «الذي هو أقرب من نفسي إلى نفسي» هي صلة بين شخصين، وهي بالنسبة لي مبدأ الابداع الحقيقي، لأنني بالصلاة والدعاء أشارك في منبع وجودي، وفي «الحب» الذي جعلني موجودا في اتحاد لا يبلغ مداه التعبير.

وهكذا نرى إلى أي حد يمكن للميتافيزيقا أن تفضي إلى التصوف وأنها كانت بطريقة ما — حواراً وصلاةً بالفعل، والتزاماً لا يأتي من الخارج، وإنما ينبثق من أعماق وجودي نفسه كالنبض أو الايقاع الحيوي. ثمة التزام يفرض عليّ أن أجعل وجودي غزيراً، وأن أحيا وجودا أكمل ما يكون امتلاءً.

وإذن، فواجبي الدائم هو أن أبقى متأهبا باستمرار للإلهام الالهي، نازعا نحو الاتحاد الكامل على قدر الامكان، والمحافظة على أولوية «الوجود» والقيم التي يعبّر عنها، محافظة تسلك طريق الزهد الأخلاقي الحقيقي. وهذا معناه في نهاية الأمر التسليم لله.

والحياة الحديثة التي تعمل على تشتيت الانسان وتجريده من إنسانيته تدفعه إلى عدم الانتباه لتلك الدعوة الصامتة والنداء الدائم للنفس دون أن ترغمها أي إرغام. بيد «أن كل إنسان يستطيع أن يستيقظ في أية لحظة من هذا النوم، وذلك تحت مؤثرات متباينة أشدها تأثيرا في النفس وجود الأشخاص الذين يشعون إيمانا صادقا». ويضيف مارسل في كتابه «الوجود والملك» ولا بد قبل كل شيء من أن «نريد» الايمان، ذلك لأن الايمان ليس بنفسه حركة للنفس ولا انتقالا إلى حالة أخرى، ولا هو انخطاف وذلك أنه ــ ولا يمكن إلا أن يكون ــ شهادة مستمرة».



المثالية الجديدة
روبن جورج كولينجوود



روبن جورج كولينجوود

فيلسوف انجليزي ترك بصمات واضحة في فلسفة التاريخ وعلم الجمال. وكان حجة عصره في حفريات وتاريخ بريطانيا في العصر الروماني. وفي المجالات التي أسهم فيها في الفكر المعاصر كانت آراؤه جريئة غاية الجرأة، أصيلة كل الأصالة. وأسلوبه النثري البديع الذي صاغ فيه مواقفه الفكرية يجعل منه محركا للفكر، مثيرا حتى بالنسبة لمن لا يتفق معه في هذه المواقف.

وقد اهتم بالفلسفة في وقت كانت فيه المثالية الهيجيلية التي سادت في أكسفورد منذ الثمانينيات تتراجع تراجعا حثيثا في وجه الهجمة الواقعية. ومع ذلك تأثر كولينجوود بمثالية كروكشه تأثرا شديدا، وكان يجد في المثالية ما يجذبه وما يتعاطف معه في كثير من المواقف.

وآراء كولينجوود في طبيعة التاريخ على قدر كبير من الأهمية؛ كما كانت إسهاماته في علم الجمال إضافات رئيسية إلى هذا الفرع من فروع الفلسفة الذي لم يلق عناية الكثيرين من الفلاسفة.

* * *

ولد روبن جورج كولينجوود في كارتول فل Cartwell Fell عام ١٨٨٩، وكان أبوه من المهتمين بالحفريات بالاضافة إلى أنه كان من الرسامين المعروفين

في عصره ؛ وقد كتب سيرة للشاعر والناقد الانجليزي المعروف « رسكن » إذ كان يعمل سكرتيرا له .

وتلقى كولينجوود تعليمه في رجبي Rugby وكلية الجامعة University College بأكسفورد . وفي هذه الجامعة قضى الشطر الأكبر من عمره طالبا ، ثم زميلا في كلية بيمبروك Pembroke من ١٩١٢ إلى ١٩٣٥ ، وأخيرا أستاذا للميتافيزيقا حتى تقاعده عام ١٩٤١ . وكانت وفاته في كمبريا عام ١٩٤٣ .

* * *

وإلى جانب مؤلفاته التاريخية ، وكتاب مبكر عن « **الدين والفلسفة** » **صدر في لندن عام ١٩١٦** ، و « **مجمل في فلسفة الفن** » Outline of the Philosophy of Art — أصدر كولينجوود ستة مؤلفات أثناء حياته ، تبدأ من سنة ١٩٢٤ بكتابه الرئيسي « **خريطة المعرفة** » Speculum Mentis وتنتهي بكتابه « **التنين الجديد** » **في عام ١٩٤٢** ، **وتضم** « **مقالة في المنهج الفلسفي** » الذي نشر عام ١٩٣٣ ، و « **أصول الفن** » في ١٩٣٨ ، و « **ترجمة ذاتية** » عام ١٩٣٩ ، و « **مقالة في الميتافيزيقا** » عام ١٩٤٠ . ولا تعدو « ترجمته الذاتية » أن تكون عرضاً لآرائه التاريخية والفلسفية . أما الكتابان الباقيان ، فقد ظهرا بعد وفاته : « **فكرة الطبيعة** » في عام ١٩٤٥ ، و « **فكرة التاريخ** » عام ١٩٤٦ ، وأشرف على تحريرهما تلميذه ت.م. نوكس T.M. Knox .

* * *

وفي كتابه الرئيسي الأول « خريطة المعرفة » يرد كولينجوود على « واقعية » أستاذيه في أكسفورد : كوك ويلسون Cook Wilson وبريتشارد Prichard ، ويدافع فيه عن ضرب من « المثالية » ينبع على نحو مباشر من الفيلسوف الايطالي بِنِدتو كروتشه Benedetto Croce (١٨٦٦ — ١٩٥٢) ، وعلى نحو غير مباشر من هيجل . ويعرض كولينجوود ميادين الخبرة الانسانية وهي : الفن ، والدين ، والعلم ،

والتاريخ، والفلسفة، بوصفها تتنافس في سباق للحواجز إلى غاية هي الحقيقة. ويكون الفن هو أول من يسقط في هذا السباق. ذلك أن العمل الفني يكون حقيقيا بقدر ما يكون مُتَخَيَّلا؛ ولكنه يتطلع في الوقت نفسه إلى المعنى، ومن ثمّ يقع في التناقض، لأن المعنى تصوري ولا يمكن أن يكون عيانا مندمجا أو مطابقا للجهاز الحسي. ويسقط الدين بعد الفن. فعندما يكون تطور الدين صحيا وفقا لقانون جدله الخاص، فإنه ينتهي إلى مثل أعلى لإله أسمى متفرد تقوم على عبادته كنيسة شاملة وحيدة؛ بيد أن الدين لا ينجح أبدا في التعبير عن معناه، وإنما هو في واقع الأمر نسيج من الاستعارات والتشبيهات التي لا تنتهي. أما العلم فيقترب خطوة من الحقيقة، وعيبه يكمن في أنه مجرد. وبينما «يتجاهل الفن العالم الواقعي تجاهلاً تاماً» وعلى حين «يُقْنع الدين بكَوْن خارج هذا العالم»، يحاول «العلم وحده أن ينسّق العالم المحسوس في وحدة واحدة، ولكنه يحطم عينية هذا العالم في هذه المحاولة». وهنا ينجح التاريخ، «إذ يحقق بالفعل فكرة موضوع لا يوجد وراءه شيء، وفي داخله يمثل كل جزء فيه الكل تمثيلا حقيقيا».

ومع ذلك لا يفوز التاريخ بجائزة السباق. ذلك أن عيبه الرئيسي هو هذا التجزؤ. فالتاريخ معرفة بكلّ لا متناه، تكررُ أجزاؤه خطة الكل في تركيبها، ولا تُعرف إلا في سياقها. ولما كان هذا السياق ناقصاً دائما، فإننا لا نستطيع أبدا أن نعرف جزءاً واحداً في واقعه الفعلي».

وهكذا تخلو الساحة للفلسفة. بيد أنها تظل في موضع الحَكَم لا في موضع المنافس المنتصر. وما تكتشفه الفلسفة هو أن الحقيقة تكمن في مرآة العقل، ولا يعرف العقل نفسه إلا من خلال عالم خارجي يقوم هو نفسه بتشييده. ويظفر كل متنافس في هذا السابق بجائزة لإسهامه ــ كلٌّ بطريقته القاصرة ــ في معرفة الذات التي يجاهد العقل لبلوغها.

* * *

ويتابع كولينجوود نزعته المثالية في كتابه التالي «مقالة في المنهج الفلسفي»

الذي يعده بعض مؤرخي الفلسفة أدخل في باب الأدب منه في الفلسفة لرشاقة أسلوبه وأناقته. وفي هذا الكتاب يذهب كولينجوود إلى أن الفلسفة في صميمها عقلية ونسقية، وهي محاولة لصياغة المعرفة البشرية في صورة مُنظّمة. وليس هذا النسق المنظّم إلا ارتفاعا بالمعرفة التي سبق لنا تحصيلها في صورة دنيا إلى صورة عليا من المعرفة. والسمة المميزة للفلسفة هي أنها تعمل بمدركات عقلية متداخلة على نحو لا نلمسه في العلم، وهذه السمة تضفي على الفلسفة طابعها الخاص، وتتيح لها مناهجها الخاصة في الحجاج. ولا يقدّم لنا كولينجوود أمثلة تفصيلية وإن كان يعمد إلى التلميح من حين لآخر إلى الفلسفة الأخلاقية.

* * *

وفي كتابه «أصول الفن» الذي صدر عام ١٩٣٧ يبدو تأثره بالفيلسوف الايطالي «كروتشه» واضحا تمام الوضوح. بيد أنه لا يركّز فيه على الجانب التاريخي، وإنما يرى أن طبيعة الفن عبارة عن مشكلة لا علاقة لها بالزمن. ويحل هذه المشكلة بقوله: إن الفن هو النشاط الذي يمارسه الخيال للتعبير عن نفسه، وبدون هذا النشاط لا يمكن أن تصل عيانات الحواس إلى الوعي. ويصل كولينجوود إلى هذه النتيجة التي لا يمكن أن تجعل من كتابه نظرية متكاملة في الجمال — ألا وهي أن الفن مطابق للغة، وأن كُلًّا منهما تعبير عن الانفعال، ولا يزيد المسألة تفصيلا، ولكنه يُعنّي نفسه بالتمييز بين الفن الحقيقي وبين الصنعة Techne. فالسمة المميزة للصنعة هي أنها تتكيف مع نموذج الوسائل والغايات وذلك من خلال تحويل مادة موجودة فعلا. ولا ينطبق هذا على الفن الحقيقي الذي لا يعد — في نظر كولينجوود وسيلة لغاية خارجه. «والعمل الفني ما هو إلا نشاط شامل يستمتع به المتلقى حين يفهمه باستخدام الخيال».

* * *

ويرى كولينجوود في كتابه «مقالة في الميتافيزيقا» أن وظيفة الفلسفة هي إلقاء الضوء على الافتراضات المطلقة Absolute Prosuppositions في الفكر البشري

في هذه المرحلة أو تلك من التاريخ، كما يتضمن إدانة متكررة «للوضعيين المنطقيين» لأنهم يؤسسون هجماتهم على الميتافيزيقا على سوء فهم للموضوع.

وفي استعراض تاريخي للمصطلح «ميتافيزيقا»، وإشارة إلى أرسطو الذي كان يسميها «الفلسفة الأولى»، يؤثر كولينجوود تسميتها «العلم الأول»، وبهذا يعزو إليها أولوية منطقية. وكان يسميها أحيانا «حكمة» من حيث ما ينبغي أن تحققه من غاية، وأحيانا أخرى يسميها «لاهوتا». وعن أرسطو أن «الميتافيزيقا هي علم الوجود الخالص» أو هي «العلم الذي يتناول الافتراضات التي تسبق العلم العادي». ويحتفظ كولينجوود للعلم بمعناه الأصلي بوصفه نسقاً من التفكير المنهجي المنظم عن موضوع محدد»، ولكنه يرفض التعريف الأول الذي وضعه أرسطو للميتافيزيقا بوصفها «علم الوجود الخالص» لأن هذا التعريف يجردها من كل مضمون. وبالتالي إذا كان لا بد للعلم من موضوع للبحث، فإن «علما للوجود الخالص» يكون تناقضا في الحدود.

ويفصِّل كولينجوود ما يعنيه بالافتراضات المطلقة فيقول إن كل سؤال يضعه الانسان ينطوي على افتراض مسبق. وهناك دائما شيء يثير السؤال ويستند على ما يسميه كولينجوود «الفعالية المنطقية». والافتراض الذي يملك هذه الفعالية لا يحتاج إلى أن يكون صادقا أو كاذبا. كل ما يحتاجه هو أن يُفْتَرض. والافتراض (المُسَبَّق) إما أن يكون نسبيا أو مطلقا. أما الافتراض النسبي فهو «الذي يقوم بالنسبة لسؤال على أنه افتراضه المسبق وبالنسبة لسؤال آخر على أنه جوابه». والمثل الذي يضربه كولينجوود على هذا هو أداة للقياس نفترض أنها دقيقة حين نستخدمها، ولكن من الممكن أن تكون كذلك أو لا تكون إذا أثير السؤال عن دقتها. أما الافتراض المطلق فهو «الذي يقوم بالنسبة لجميع الأسئلة التي تتعلق به بوصفه افتراضا مسبقا، ولا يقوم مطلقا بوصفه إجابة» ومثال ذلك الافتراض المسبق القائل بأن لكل حادث علة.

وما دامت الافتراضات المطلقة لا يمكن أن تكون إجابات على أسئلة، فإنها

ليست قضايا ، ويستتبع ذلك أن التمييز بين الصدق والكذب لا ينطبق عليها . كما لا ينبغي أن نطلب البرهنة عليها ، لأنها تُفترض افتراضاً مطلقاً ، ولا تتقرر أبدا . والميتافيزيقي الحق هو الذي لا يهتم بإثبات مثل هذه الافتراضات أو تفنيدها . وإنما ينبغي أن تقتصر مهمته على محاولة الإجابة على هذا السؤال التاريخي وهو: ما هي الافتراضات المطلقة في فروع العلم المختلفة والمراحل المتتالية للتطور الفعلي لهذه الافتراضات . وللميتافيزيقا نفسها بوصفها علماً تاريخيا افتراضاتها الخاصة . ويبدو أنها تتألف من المبادىء التي تحكم تقييم البيّنة التاريخية Historical evidence . والفلاسفة مطالبون بالإجابة على أسئلة من هذا القبيل : « لماذا يضع هذا الشعب أو ذاك هذه الافتراضات المطلقة أو تلك في هذا العصر أو ذاك من العصور ؟ » وتكون الاجابة على هذا النحو : «لأنهم أو لأن أسلافهم الذين ورثوا منهم مدنيتهم قد وضعوا هذه المجموعة المختلفة أو تلك من الافتراضات المطلقة ، ولأن هذه العملية أو تلك من التغيير قد حوّلت إحدى المجموعات إلى الأخرى » . وهذه الافتراضات لا تؤلف مجموعات متصاعدة ، لأن الميتافيزيقا ليست علما استنباطيا يعتمد على القياس .

ولا ينبغي أن يتدخل علم النفس للقيام بهذه المهمة ، لأن مشروعيته كعلم تقوم على أبحاثه في الشعور لا في التفكير . وإنما ينبغي أن تُترك هذه المهمة للعلوم المعيارية التي هي المنطق والأخلاق .

وهكذا يتخلى كولينجوود في كتابه « مقالة في الميتافيزيقا عن رأيه القائل بأن للفلسفة طابعا مميزا ويعدها بالأحرى جزءاً من التاريخ ، إذ تقوم الفلسفة بمهمة تاريخية محضة هي كشف الافتراضات المطلقة للفكر البشري في فترة تاريخية بعينها . كما يبدو من كتابه أن وضع تقويم لهذه الافتراضات أمر محال . وحين جعل كولينجوود من الفلسفة والتاريخ شيئا واحدا ، فإنه يتخذ موقفا شبيها بموقف كروتشه الذي أسبغ على اهتماماته التاريخية والفلسفية وحدة ظاهرية .

* * *

وفي كتابه «فكرة الطبيعة» الذي لم يظهر إلا بعد وفاته، وإن يكن من الواضح أن معظمه كُتب في الثلاثينيات قبل صدور «مقالة في الميتافيزيقا» — في هذا الكتاب يقوم كولينجوود بدراسة تاريخية أكثر صراحة وتفصيلا للافتراضات الكونية، وهي افتراضات يرى أنها قابلة للنقد. ولعل نقده لثلاثة فلاسفة من معاصريه في هذا المجال هو أكثر الأجزاء طرافة في هذا الكتاب، وهؤلاء الثلاثة هم: برجسون، وصمويل الكسندر، وهوايتهد. وهو يمتدح برجسون لنزعته الحيوية ولكنه يجد «أن عالم المادة الموات التي يدرسها الفزيائي تعد عبئا مُهْمَل الشأن في ميتافيزيقاه». وينتقد ألكسندر بسبب النزعة التجريبية في فلسفته. فإنه حين يتخذ الزمكان Space-time نقطة الانطلاق، فإنه يبيِّن في براعة فائقة كيف تتولد المادة عن الزمكان، وكيف تتولد الحياة عن المادة، وكيف يتولد العقل عن الحياة، ثم يستنتج في جرأة — أن الاله سوف يتولد عن العقل. ولكنه يفشل على كل حال في تفسير لماذا ينبغي أن يحدث شيء من كل هذا. وتوالد هذا كله عن الزمكان يجب أن نقبله قبول الأمر الواقع. أما فيمايتعلق بهوايتهد فهو يرى «أن أحدا لم يدرك ولم يصف التشابهات، والاستمرار الأساسي الذي يسري في عالم الطبيعة من أ إلى آخرها، كما أدركها ووصفها هوايتهد، من أدق وأصغر أشكالها في الالكترون والبروتون إلى أعلى تطور معروف لنا في الحياة العقلية للانسان. وقد نجح هوايتهد في إقناع كولينجوود كما لم يقنعه فيلسوف آخر «بأنه ما دام العلم الحديث ملتزما الآن بالرأي القائل بتناهي العالم الفزيائي — في المكان بكل تأكيد، وفي الزمان على الأرجح — فإن النشاط الذي يعزوه هذا العلم إلى المادة لا يمكن أن يكون خالقا لنفسه، أو نشاطا معتمدا على نفسه في نهاية الأمر»، وفي هذا ما يشبع رغبة كولينجوود في الايمان بالله وبدوره بالنسبة للكون. بيد أن هوايتهد يبدو غير متيقن عما إذا كان تطور سلسلة الأشكال من الجزيئات المادية إلى العقول البشرية هو تطور لسلسلة زمانية، كما أنه لا يفسر كيف يرتبط شكل ما بالشكل الذي يليه، ولا يتحدث عن عملية الصيرورة المبدعة إلا حديثا غامضا.

ويعتقد كولينجوود أن أخطاء هؤلاء الفلاسفة المؤهلين لتقييم العلم الطبيعي ترجع إلى خطأ في نقطة البداية، فهم ما زالوا يحتفظون بإثارة من النزعة الوضعية Positivism ، «فيفترضون أن مهمة الفلسفة الكونية الوحيدة هي أن تتأمل ما يخبرنا به العلم الطبيعي عن الطبيعة، وكأن العلم الطبيعي هو وحده الشكل الصحيح للفكر، بل وكأنه الشكل الوحيد الذي ينبغي على الفيلسوف أن يضعه في اعتباره عندما يحاول الإجابة عن السؤال الخاص بماهية الطبيعة». وهذا خطأ، لأنه «كما أن الطبيعة تعتمد في وجودها على شيء آخر، فكذلك يكون العلم الطبيعي شكلا من أشكال الفكر الذي يعتمد في وجوده على شكل آخر للفكر». فما هو هذا الشكل الآخر؟ يجيب كولينجوود بأنه «التاريخ».

* * *

ولكن لماذا اختار كولينجوود «التاريخ» للإجابة على سؤاله، ولم يختر «اللاهوت» مثلا؟

قد يظن المرء أن هذه الاجابة ترتبط بنظرية كولينجوود في «الافتراضات المطلقة»، ولكنه يخطىء أيضا هذه المرة. والأسباب التي يقدمها كولينجوود لهذا الاختيار غاية في البساطة إذ يقول: «لا تستند النظرية العلمية على وقائع تاريخية معينة فحسب، ولا نتحقق من صحتها أو نفندها بوقائع تاريخية أخرى فحسب؛ ولكنها هي نفسها واقعة تاريخية، أعني أنها واقعة نشرها شخص ما أو أعلن قبولها، وتحقق من صدق هذه النظرية أو استنكرها». والواقع أننا لا نتقبل أية نظرية علمية قبولا حسنا إلا إذا تقبلنا عددا من القضايا التي سبقت هذه النظرية في الماضي. ومن تحصيل الحاصل أن نقول بعد ذلك إن العلم الطبيعي يستند إلى التاريخ. بيد أن هذا كله لا يثبت إلا أن العلم الطبيعي والتاريخ سواء في تعرضهما للشك الفلسفي، ولا يثبت أن العلم الطبيعي والتاريخ فرعان يختلفان اختلافا جذريا من فروع العلم، بمعنى أنهما ينشدان غايات مختلفة تمام الاختلاف، وتتحكم في كل منهما قوانين مختلفة من البيّنة. وقد كان كولينجوود

يعتقد أن مثل هذا الاختلاف قائم بينهما، وحاول في كتابه «فكرة التاريخ» تبرير ذلك. فهل نجح في هذا التبرير؟

يتّبع كولينجوود في هذا الكتاب المنهج نفسه الذي أتبعه في «فكرة الطبيعة»، فيقدّم تفسيرا تاريخيا للتصورات المختلفة للتاريخ التي اعتنقها الفلاسفة والمؤرخون في العصور المختلفة بادئا بتاريخ الآلهة والأساطير، ومنتقلا إلى هيرودوت الذي يعتبره «أول مؤرخ علمي»، ومستعرضا تيوكيديدس Thycydides وليفي Livy وتاسيتوس Tacitus وبوليبيوس Plybius، ثم تأثير المسيحية، وديكارت وخصمه فيكو Vico، ثم التجريبيين الانجليز، وهردر Herder وكانت وشيللر وفشته وهيجل وماركس، والنزعة الوضعية في القرن التاسع عشر، والمؤرخين المحدثين في فرنسا وألمانيا، وهم المؤرخون الذين وقعوا في خطأ قياس التاريخ على نموذج العلم الطبيعي، ناظرين إلى الذاتي والموضوعي بوصفهما شيئين مختلفين، «على حين أن صيرورة الفكر التاريخي متجانسة مع صيرورة التاريخ نفسه»، ثم ينتهي إلى «الحركةالفلسفية الوحيدة التي قبضت على خصوصية الفكر التاريخي قبضة مُحْكمة، واستخدمتها بوصفها مبدأ منهجيا»، ويعني بها الحركة التي بدأها كروتشه في إيطاليا.

ومن هذه الحركة تنبثق نظرة إلى التاريخ ترى أنه يتصف بسمات أربع جوهرية: أولا: «أنه علمي، أي يبدأ بوضع الأسئلة، على حين أن كاتب الأساطير يبدأ بمعرفته لأشياء ثم يروي ما يعرف»؛ ثانيا: «أنه إنساني لأنه يسأل عن أفعال قام بها أشخاص بعينهم في أزمنة بعينها من الماضي»؛ ثالثا: «أنه عقلاني Rational أو يؤسس إجاباته على أسس تخضع للبيّنة»؛ وأخيرا: «إنه كاشف لذاته Self-revelatory، أو يوجد لكي يخبر الانسان عن ماهيته بأن يروي له ما صنعه الانسان».

بيد أن كولينجوود يخرج من هذه المتطلبات المشروعة إلى نتيجة مذهلة حقا، ألا وهي أنه لا يمكن أن يوجد تاريخ لأي شيء آخر سوى الفكر، وبالذات الفكر

« الذي يمكن أن يبعثه من جديد العقل التاريخي » . فهو يلح على أن التاريخ هو « تاريخ الفكر البشري » ، وأن مهمة المؤرخ أن يحيا من جديد أفكار من يتناولهم بالدراسة من الأشخاص ، ويبدي احتقارا شديدا للتاريخ كما يكتبه البعض بطريقة « القص واللصق » ، ويؤثر عليها — كما هو واضح — طريقة التقمص والمطابقة للشخصيات التي يدرسها المؤرخ في المواقف المختلفة . وبهذه الطريقة يمكن أن يتحول المؤرخ إلى « كون أصغر » Microcosmos لكل ما يعرفه من تاريخ وما يعيشه من حيوات ، ويكون بذلك أقدر على معرفة ذاته على قدر معرفته بعالم الشئون الانسانية .

والمؤرخ هنا يقوم بالمحاولة نفسها التي يقوم بها الروائي حينما ينفذ إلى ما تحت جلد شخصياته ويتقمصها ، وقد يعرف أشياءً عن نفسه بهذه الطريقة ، ولكن هل يمكن أن يكون المؤرخ أو الروائي في نهاية الأمر محصّلة للشخصيات التي يتقمصها في تاريخه أو رواياته ؟ هذا هو السؤال .

المحتويات




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)